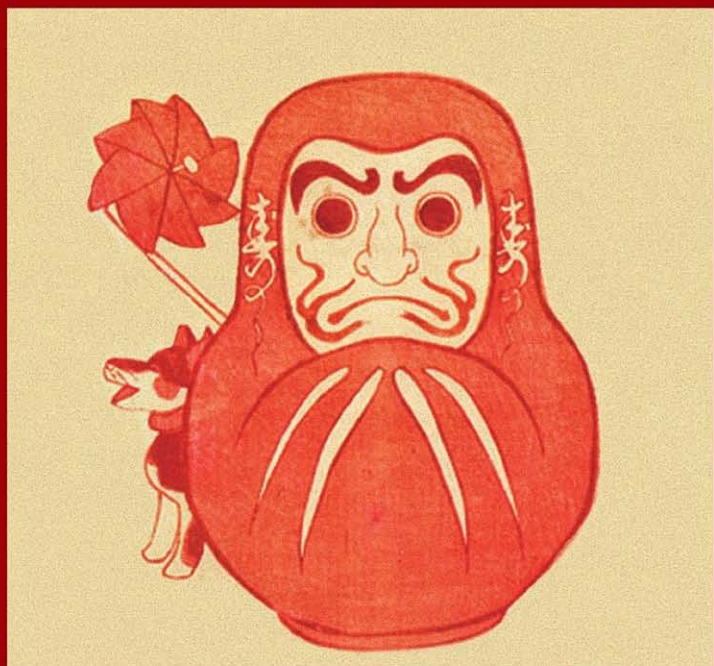




ЭПИДЕМИИ, УЕДИНЕНИЕ, ДИСТАНЦИРОВАНИЕ

Многовековой путь Востока

Национальный
исследовательский
университет

Высшая
школа
экономики



МОНОГРАФИИ ВШЭ
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ЭПИДЕМИИ, УЕДИНЕНИЕ, ДИСТАНЦИРОВАНИЕ

Многовековой путь Востока

Составитель и ответственный редактор
И.А. Царегородцева



Издательский дом
Высшей школы экономики
МОСКВА, 2023

УДК 316.7
ББК 71
Э71



<https://elibrary.ru/smbeeq>

Рецензенты:

доктор исторических наук, ординарный профессор и директор
Института востоковедения и африканистики Санкт-Петербургской школы
социальных наук и востоковедения НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге

Е.И. Зеленев;

доктор исторических наук, заведующая Институтом востоковедения
Новосибирского государственного университета

Е.Э. Войтишек

Авторы:

М.А. Алонцев, Т.А. Аникеева, К.М. Бакашева, Л.С. Веселова, Д.Н. Воробьева,
А.А. Долин, А.В. Зелтынь, Л.А. Зелтынь, М.Ю. Илюшина, А.Н. Карнеев,
Г.Б. Копелиович, А.А. Маслов, А.В. Михалев, А.В. Муравьев, А.А. Сизова,
П.А. Слюсарчук, У.П. Стрижак, И.А. Царегородцева, В.А. Цех,
Н.А. Чеснокова, Е.С. Штейнер

Эпидемии, уединение, дистанцирование: многовековой путь Востока :
Э71 коллект. моногр. / М. А. Алонцев, Т. А. Аникеева, К. М. Бакашева и др.; сост.
и отв. ред. И. А. Царегородцева; под науч. ред. А. Н. Карнеева, А. А. Сизовой,
И. А. Царегородцевой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.:
Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. — 384 с. — (Монографии ВШЭ:
Гуманитарные науки). — 500 экз. — ISBN 978-5-7598-2681-1 (в пер.). — ISBN
978-5-7598-2858-7 (e-book).

Коллективная монография построена на тематическом единстве историко-культур-
ных сюжетов, отражающих разнообразные аспекты традиционных и современных мо-
делей реагирования восточных обществ на кризис, связанный с коронавирусом, а так-
же на похожие вызовы в истории. Ключевая цель авторов — выяснить, какова связь
традиционных культур и моделей развития обществ Востока с такими важными аспек-
тами современного кризиса, как необходимость резкого ограничения очных социаль-
ных контактов, повышенное внимание к гигиене и здоровью, а также государственные
меры по сдерживанию вируса и борьбе с его распространением.

Книга адресована культурологам, историкам, востоковедам, социологам.

УДК 316.7
ББК 71

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<http://id.hse.ru>

doi:10.17323/978-5-7598-2681-1

ISBN 978-5-7598-2681-1 (в пер.)

ISBN 978-5-7598-2858-7 (e-book)

© Авторы, 2023

Содержание

Предисловие

(А.Н. Карнеев, А.А. Сизова, И.А. Царегородцева) 7

Особенности транслитерации 21

ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Удаление от скверны: традиционные практики
духовного дистанцирования в Японии (Е.С. Штейнер) 25

Оспа, холера и сифилис: меры по борьбе с эпидемиями
в позднем Чосоне (1392–1897 гг.) (Н.А. Чеснокова)..... 52

«Запретные земли» Внутренней Азии:
от малых лимитрофов к санитарным кордонам
(А.В. Михалев)..... 80

Социальное дистанцирование в традиционном и современном
японском обществе: лингвистическое измерение
(У.П. Стрижак)..... 98

Хикикомори — затворники эпохи глобализации
(А.А. Долин)..... 118

Современные вызовы для неформальных отношений
(*гуаньси*) в Китае: трансформация социальных функций
в условиях пандемии (Л.С. Веселова) 145

ЮЖНАЯ АЗИЯ

Отражение идей аскезы в раннесредневековой
индийской скульптуре (Д.Н. Воробьева) 165

Может ли аюрведа говорить? Участие традиционной
медицины в борьбе с COVID-19 в Индии
(Г.Б. Копелиович) 194

БЛИЖНИЙ ВОСТОК

Одиночество в сирийской традиции:
странничество и мироотречение (А.В. Муравьев) 217

Благочестивое уединение как практика раннемусульманских аскетов и суфиев (М.А. Алонцев)	232
Гигиена в средневековых тюркских обществах (Т.А. Аникеева)	251
Арабоязычные авторы раннего Средневековья о борьбе с эпидемиями (А.В. Зелтынь, Л.А. Зелтынь)	270
«И навлекли на себя гнев Всевышнего...»: болезни и «черная смерть» в государстве мамлюков (1250–1517 гг.) (М.Ю. Илюшина)	287
Сохранить жизнь или спасти душу? Ответ мусульманского права на коронавирусные реалии (И.А. Царегородцева, В.А. Цех)	310
АФРИКА	
Взаимодействие государственных и традиционных институтов в странах Африки в поиске моделей реагирования на пандемию (А.А. Маслов, П.А. Слюсарчук, К.М. Бакашева)	331
Заключение	
(И.А. Царегородцева)	370
Об авторах.	374

Предисловие

Вниманию читателя представляется коллективная монография, которая стала продолжением научного проекта «Социальное дистанцирование и самоизоляция на Востоке: традиции и современность», начатого в 2020 г. Проект нацелен на то, чтобы выяснить, какова в государствах и обществах Востока роль традиционных структур в урегулировании современных кризисов, связанных с распространением коронавирусной инфекции. По мере углубления в исследовательскую проблему участники проекта поставили перед собой более широкие задачи. Авторский коллектив был расширен почти вдвое по сравнению с проектом, а цель монографии — не только выяснить, как традиционные культуры и институты Востока реагируют на вызовы, спровоцированные COVID-19, но и раскрыть опыт прошлого восточных государств и обществ в тех сферах, которые сегодня составляют характерные черты «коронавирусной» эпохи. Речь идет прежде всего о борьбе с распространением заразных болезней, санитарно-гигиенических мерах, а также о добровольном или вынужденном ограничении социальных контактов, получившем сегодня название «социального дистанцирования».

Страны Востока, с их длительным и неравномерным переходом от традиционных обществ к обществам современным, представляют разные модели реагирования на изменения в мире. В этих условиях важно понять, какое место практики социального дистанцирования и самоизоляции (включая аскетизм, отшельничество и разного рода этикетные нормы поведения в публичных местах), а также соблюдение гигиены и норм санитарии играли в традиционных культурах разных стран Востока. Настоящая монография — это в том числе попытка взглянуть на текущее положение вещей как бы со стороны, из исторической перспективы. Авторам интересно было не только рассмотреть, как и почему страны Востока реагировали на кризис, но и понять, есть ли у этих реакций ясные предпосылки в истории и традиционных культурах этих стран. Монография, не претендуя на всесторонний анализ явлений, связанных с социальными дистан-

циями и эпидемиями, призвана осветить ряд подобных вопросов. Авторский коллектив исходил из предположения, что специфика современных моделей борьбы с «корона-кризисом» и реакций на него складывалась в том числе благодаря влиянию элементов традиционных культур Востока.

Восток, с одной стороны, представляется авторам монографии, в самом широком смысле, как историко-культурное пространство, которое в течение долгого времени развивалось особым по сравнению с западными сообществами путем (хотя и с характерными для Запада элементами хозяйственно-экономической и политической жизни); поэтому Восток исторический в настоящей монографии лишен четких географических границ. Вместе с тем, говоря о Востоке современном и особенно о реагировании восточных государств на коронавирусную эпидемию, невозможно игнорировать и текущие политико-государственные границы.

Эти соображения нашли отражение в структуре монографии, построенной на выделении четырех больших регионов — Восточной Азии, Южной Азии, Ближнего Востока и Африки. Эти регионы обладают выраженной цивилизационно-культурной спецификой и, как правило, внутренними устойчивыми хозяйственно-экономическими отношениями и логистической системой. При этом авторы настоящей монографии отдают себе отчет в том, что в ряде случаев провести четкие границы между данными регионами довольно сложно. Так, например, элементы буддийской культуры могут быть найдены в странах как Восточной, так и Центральной Азии, общества и культуры Южной и Юго-Восточной Азии несут на себе также отпечаток монотеистических религий, а понятие «Ближний Восток» сегодня может включать в себя северную часть Африканского континента (см. об этом подробнее ниже).

Отметим ряд методологических особенностей этой монографии.

Комплексность. Это первое в отечественной историографии комплексное коллективное исследование, посвященное вопросам эпидемий и практик борьбы с ними в азиатских и африканских обществах, социального и духовного дистанцирования, уединения, мироотречения, аскезы, восприятия данных явлений в социумах и культурах Востока, их социальных, политических аспектов, отражения в языке

и культуре. Данный труд приобретает особую актуальность в контексте переживаемой современным миром беспрецедентной глобальной эпидемии, опыт которой предстоит подробно изучить и осознать.

Полирегиональность. Коллектив авторов осуществляет анализ опыта, связанного с социальным дистанцированием, практиками борьбы с эпидемиями и их репрезентацией в целом ряде регионов Востока — от Африки до Восточной Азии.

Широкие хронологические рамки. Исследования охватывают сюжеты в широком временном спектре — от древности и раннего Средневековья до самого актуального периода, точкой отчета которому послужила пандемия нового коронавируса COVID-19.

Мульти- и междисциплинарность. В монографии представлен объемный взгляд на проблему социальной дистанции и изоляции, борьбы с массовыми заболеваниями на Востоке с позиций различных социальных и гуманитарных наук — истории, философии, культурологии, искусствоведения, филологии, лингвистики, политологии, социальной антропологии. Будучи представителями разных областей знания и научных школ, авторы обращаются к малоизученным аспектам общественной, культурной, политической, хозяйственной жизни восточных обществ, проводя параллели с репрезентацией тех или иных феноменов в различные эпохи и, таким образом, создавая многоплановую картину, позволяющую обобщить опыт целого ряда стран и народов Востока применительно к изучаемым явлениям. Многие главы отражают результаты исследований, выполненных в поле соприкосновения нескольких наук, что придает коллективной монографии междисциплинарный характер.

Методический потенциал. Материалы книги могут быть использованы в образовательном процессе при обучении студентов, чья будущие профессии связаны со странами Востока и их исследованием. Не менее интересной работа может оказаться для подготовки специалистов в сфере медицины, санитарии, безопасности, экономики, культурологии, различных направлений межкультурной коммуникации, международных отношений и целом ряде других областей, для изучения опыта преодоления кризисных ситуаций и сохранения устойчивости обществ, многие из которых имеют многовековую и

даже многотысячелетнюю историю, и компаративного анализа практик различных стран.

Со времени начала пандемии COVID-19 научный мир прилагает напряженные усилия не только для борьбы с данным заболеванием, но и для изучения изменений, которые привнесла эпидемия в жизнь современного человека, а также механизмов управления социумом и новыми рисками, инструментов кризисного менеджмента, сотрудничества, коммуникации перед лицом нестандартных вызовов. Не менее важной является и работа по осмыслению исторического опыта преодоления кризисных ситуаций в культурном, социальном, политическом, хозяйственном измерениях, концептуализация подходов с учетом традиций, ценностей, интересов отдельных обществ. В этом контексте чрезвычайно важно изучение соответствующего опыта социумов Азии и Африки с их культурным, духовным, социальным разнообразием, самобытными путями модернизации и подходами к сочетанию традиционного и современного. В предлагаемой книге предпринята попытка рассмотреть вышеуказанные вопросы на примере целой палитры увлекательных и зачастую малоизученных сюжетов из жизни стран и народов Востока, которая, как надеются ее авторы и редакторы, внесет вклад в развитие данного актуального научного направления.

Внутри каждого из разделов читатель найдет от одной до нескольких «историй», отражающих исторический или современный опыт реагирования восточных культур и обществ на те явления, которые, с одной стороны, сегодня прочно ассоциируются с коронавирусом, а с другой — традиционны для Востока. Разделы организованы по хронологическому принципу — от более древних «историй» к современным, чтобы читателю было удобнее ориентироваться в материале.

Монографию открывает раздел, посвященный обществам Восточной Азии — страны этого региона, как известно, были затронуты коронавирусом одними из первых. В главе, посвященной Японии, **Е.С. Штейнер** исследует разнообразные практики реагирования как элитарной, так и народной культуры Японии разных эпох на социальные катастрофы: и эпидемии различных контагиозных болезней, и смуты и междоусобные войны, которым сопутствова-

ло распространение морального релятивизма, жестокости и прочих проявлений социальной деструкции. В Японии с ранних эпох возник весьма разработанный ритуал (ритуалы) магических действий в отношении заболеваний и их имперсонаторов — разного рода персонажей в пантеоне демонов эпидемических заболеваний, фактически дошедший в своих основных чертах до современности. Различные ритуалы и практические действия сохранились и в наше время, их можно увидеть, например, в таких повсеместно присутствующих в японской повседневности практиках и обычаях как, например, темидзуя — прихрамовые сооружения для омовения рук и рта, или онсэнэны — горячие источники под открытым небом, и т.д. От социальных катаклизмов можно было спастись путем тех или иных способов отшельничества, частично реального, а частично виртуального — в игровом формате пострижения в монахи или духовного копирования отшельничества благородных мужей прошлых эпох. В главе приведен анализ широкого спектра ритуальных практик, а также народных поверий, нашедших применение в том числе и в ситуации COVID-19, связанных с буддийскими, синтоистскими и прочими традиционными верованиями.

Разного рода народные обряды, связанные с попытками «задобрить» духов различных эпидемических болезней, были характерны и для ближайшего соседа Японии — Кореи. В главе, посвященной Корее периода Чосон (1392–1897), **Н.А. Чеснокова** дает целую панораму общественных реакций на различные заболевания и эпидемии в это важнейшее для истории корейской государственности время: в виде как народных поверий и стереотипов, так и развития официальной и народной традиционной медицины, первоначально находившейся под сильным влиянием шаманизма, буддизма, даосизма и особенно неоконфуцианства, а также китайских медицинских принципов и приемов. Начиная с XVI в. в Корею стали проникать сведения о западной медицине, а также новые заболевания, и со временем появились свои собственные методики борьбы с оспой, корью, холерой, сифилисом и другими заразными болезнями. Практика массовых вакцинаций появилась в Корее относительно поздно — когда после «открытия» Кореи получили преимущественное развитие методы западной медицины. Появление гигиенических, санитарных и

карантинных мер — все это следствие усиливавшейся европеизации верхних эшелонов корейского социума в конце периода Чосон. В современной Республике Корея, несмотря на развитую индустрию современной медицины, традиционная корейская медицина по-прежнему сохраняет свою роль и место в общей системе здравоохранительных мер и практик.

Китайские сюжеты затронуты в двух главах настоящей монографии. В главе **А.В. Михалева** подробно разбирается маньчжурская эпидемия бубонной чумы начала XX в. Эпидемия, начавшаяся в 1910 г. в районе станции Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) «Маньчжурия», затем распространилась на весь северо-восток империи Цин. Эпидемия рассматривается на фоне грандиозных перемен в существовании огромных пространств региона Внутренней Азии (Inner Asia) и активной политики Цинских властей в последние десятилетия их правления по колонизации китайцами этих территорий (до середины XIX в. власти препятствовали проникновению ханьских переселенцев на заповедную территорию их изначальной «малой родины»). Показано давление иностранных держав (России, Японии и Франции) на власти Китая в плане побуждения последних к принятию эффективных мер против распространения эпидемии за пределы Маньчжурии, деятельность китайских врачей. При этом открытое вмешательство иностранных держав, использовавших силовые инструменты для создания санитарных кордонов и других карантинных мер, нанесло очередной ощутимый удар по престижу Цинской династии, и так уже близившейся к своему краху.

В главе **Л.С. Веселовой** исследуется такой социальный институт, как *гуаньси* (дословно — «отношения», «взаимоотношения людей»), и то, как переживаемая человечеством эпидемия коронавируса трансформирует некоторые социальные привычки и стереотипы миллионов китайских граждан на фоне стремительного расширения использования ими цифровых инструментов. Даже после того, как власти КНР весной 2020 г. первыми из всех других правительств смогли взять под контроль эпидемию COVID-19, сотни миллионов граждан КНР продолжают соблюдать карантинные меры, а использование интернета в выполнении служебных обязанностей, в общении людей, при совершении покупок товаров повседневного спроса

в значительной степени превышает «доковидный» уровень. В этих условиях ускоряется процесс трансформации содержания традиционного формата неформальных взаимоотношений, таких как гуаньси. По мере того как значительная часть их функционала переключается на соцсети, мессенджеры, форумы и другие электронные способы коммуникации, появляются так называемые быстрые гуаньси. Сегодня к функционированию гуаньси подключаются даже иностранцы. Автор делает вывод, что, несмотря на изменение традиционного формата данного социального института, его значимость отнюдь не уменьшается, а возрастает по сравнению с предшествующим периодом.

Вопрос сохранения и поддержания социальной дистанции, ее сокращения или увеличения может быть прослежен на основе не только изучения социальных практик или институтов, но и эволюции литературного или разговорного языка соответствующей страны. Такого рода анализ предложен в главе **У.П. Стрижак**, которая на материале японского языка, взятого в сравнении с английским и русским, пришла к выводу о том, что в современном японском обществе имеется тенденция к сокращению социальной дистанции в силу упрощения и отказа от свойственных ранее японскому языку сложных форм обращения, формул вежливости, нивелирования языковых и речевых оборотов, ассоциируемых с теми или иными элитными группами, и т.д. Намеченные в этой главе методики анализа, как представляется, могут и дальше применяться в исследованиях по социальным процессам в Японии и в других странах.

В работе **А.А. Долина** разбирается еще один вариант «социального дистанцирования» — уже в условиях современного японского общества — феномен «добровольных затворников» — хикикомори. Так в Японии называют людей молодого возраста, замыкающихся на жизни в собственном доме или квартире и не проявляющих желания устраиваться на работу, посещать учебу и вообще как-то участвовать в жизни общества. Этих людей нельзя считать бездомными, а существуют они, как правило, за счет родителей или близких родственников, не способных отказать в помощи своему чаду. Психологический портрет типичного хикикомори — это недоверие и страх перед внешним миром, нежелание общаться с окружающими, безнадеж-

ность относительно способности реализовать себя в жестоком окружающем мире, уход от контактов с другими людьми, нерешительность и неуверенность в себе. Первоначально казалось, что данный феномен — чисто японское явление, зафиксированное социологами и психологами еще в 1970-е годы, но потом оказалось, что он проявил себя и в ряде других стран Восточной Азии и даже в Европе. Заканчивает автор свой анализ довольно мрачным прогнозом предстоящего в будущем быстрого усугубления этой проблемы по мере того, как глобализация ввергает в кризис традиционные системы ценностей, веками державшиеся на групповых, корпоративных структурах. Усилившая тенденцию к самоизоляции пандемия коронавируса лишь делает эту перспективу еще более тревожной.

Раздел «Южная Азия» открывает глава, написанная **Д.Н. Воробьевой** и посвященная тому, как в разных религиозно-философских традициях, бытовавших в средневековой Индии — буддизме, джайнизме, индуизме — отражались идеи уединения и аскезы. На Западе сегодня весьма популярны многие практики, целиком или в какой-то своей части нацеленные на тренировку аскезы и других видов самоограничений — йога, медитация, випассаны. В массовом сознании Индия, родина буддизма, которую он в итоге практически полностью покинул (как раз по окончании рассматриваемого в данной главе периода), до сих пор нередко ассоциируется с образами Будды, сосредоточенного на своем внутреннем мире и отрешенного от мира внешнего. Автор справедливо отмечает, что «каждый исследователь, работающий (или работавший) в поле индийской культуры, не избежал рассуждений об аскетизме». Аскетические подвиги приписываются многим значимым в индийских культурах фигурам, начиная от Будды и Шивы и заканчивая мифологическими женщинами-аскетами, в частности, супругой Шивы Парвати; это не могло не найти отражение в скульптурных изображениях этих героев. Автор этой главы последовательно отслеживает основные символы и атрибуты индийской скульптуры, по которым мы можем определить типичный образ средневекового аскета, попутно обращая внимание и на канонические различия в раннесредневековых религиозных традициях Индии. Идеалы аскезы, выраженные в сложившейся в то время

индийской иконографии, служат духовным увещанием для почитателей индийских религий и сегодня.

Всемирную известность индийской культуре принесла и еще одна традиционная система — аюрведа, уходящая своими корнями в глубокое прошлое. Сегодня аюрведа представлена в нескольких вариантах: в форме институализированной традиционной медицинской системы, официально признанной в Индии; в форме народной индийской медицины, а также в глобализированной форме, которая в основном известна на Западе (современные антропологи называют ее также аюрйогой). Глава, написанная **Г.Б. Копелиович**, посвящена исследованию того, насколько эффективны оказались две первые формы аюрведы в период эпидемии коронавируса. Особое внимание автор уделила истории развития традиционной индийской медицины в период британского колониализма, полагая, что именно тогда были заложены принципы отношения к аюрведе в современной Индии, которые сложно назвать исключительно благожелательными. Как отмечает автор, специалисты по аюрведе предлагали свои оригинальные методы борьбы с новейшим недугом коронавируса, хотя их эффективность пока сложно оценить, и это кардинально не отразилось на общем отношении к аюрведе в Индии — традиционная медицина, как констатирует автор главы, здесь по-прежнему уступает позиции западной.

Индия является своеобразным мостом между Восточной Азией и тем, что называется «Средним Востоком», «Центральной Азией» или «Ближним Востоком».

Раздел «Ближний Восток» посвящен культурам, которые, в отличие от двух других регионов Востока, сложно соотнести исключительно с Азией. Мы решили дать этому региону в настоящей монографии именно такое название, а не, скажем, «Ближний Восток и Северная Африка» (понятие, широко набирающее популярность сегодня, в частности, в англо- и русскоязычной историографии), чтобы, с одной стороны, указать на преемственность и тесную связь ключевых этноязыковых традиций этого региона — семитской, иранской и тюркской, а с другой — чтобы оставить возможность рассмотреть ключевые тенденции борьбы с коронавирусом на африканском континенте

в отдельном разделе. Арабский мир, таким образом, объединяет в данной монографии два раздела — «Ближний Восток» и «Африка».

Раздел «Ближний Восток» открывает глава, подготовленная **А.В. Мурavyевым** и посвященная осмыслению феномена странничества и мироотречения в средневековых сирийских обществах, которые исторически и культурно распались на две большие традиции, сохранявшие, впрочем, прочные связи даже под властью ислама — восточно-сирийскую и западно-сирийскую. Автор показывает, как традиции, сложившиеся в двух разных, но связанных между собой регионах проживания этой группы семитского населения Ближнего Востока, обрели региональные особенности и повлияли на последующие традиции, в том числе и на ислам. Западно-сирийская христианская традиция предложила особый тип отшельничества и странничества, который автор называет «реализацией свободы ближневосточного жителя поздней античности» и который в немалой степени повлиял на отношение к аскетизму в византийской традиции. В отличие от аскета в Западной Сирии, который, духовно «уходя от мира сего», возвращался к нему преображенным для проповеди, аскет с востока Большой Сирии чаще предпочитал полный физический разрыв с обществом, чтобы заниматься интеллектуальной деятельностью и упражняться в обуздании своих страстей. В каком-то отношении это сближает восточную сирийскую традицию с южноазиатскими религиозно-философскими традициями, а западную — с исламским суфизмом.

Первым мусульманским аскетам были свойственны те же духовные искания, что и их современникам, принадлежавшим к соседним духовным и культурным традициям. В главе **М.А. Алонцева** прослеживается история появления и изменения аскетических настроений и практик среди первых мусульманских мистиков и суфиев. Автор полагает, что одной из важнейших задач так называемого классического периода развития суфийской литературы X–XIII вв. (в основном персоязычной) была систематизация «суфийской науки», что нашло отражение, в частности, не только в легализации аскетических практик, но и фактически в попытках идеализации образа мусульманских отшельников, возводящих свои аскетические практики к самому пророку Мухаммаду. Вместе с тем, по мнению автора главы, этот образ не лишен противоречий, что, вопреки ожиданиям по-

пуляризаторов «суфийской науки», нередко становилось предметом критики со стороны политических фигур того времени. В конце концов, заключает автор, суфиям все-таки удалось преодолеть это противоречие и выработать такие представления об уединении, которые позволяли бы им исполнять одновременно и духовные упражнения, и мирские обязанности.

Суфизм ассоциировался не только с аскетическими упражнениями, призванными обуздать душу, но и с книжной культурой и развитием мусульманских наук. Одним из центров суфизма на Среднем Востоке было государство под управлением тюркской династии Караханидов (X — начало XIII в.). Проходя через обширные пространства Ближнего Востока, тюрки-кочевники перенимали у местных народов их традиции и обычаи, а оседая на каких-либо территориях, стремились вобрать в себя достижения местных наук и культур. Не случайно, вероятно, именно на территории государства Караханидов появились одни из первых памятников тюркской словесности, в том числе «Словарь тюркских наречий» Махмуда Кашгарского. Другой центр развития средневековой тюркской словесности находился у пределов Византийской империи в Малой Азии и Закавказье. События, связанные с военным противостоянием огузских племен и византийской армии, нашли отражение в другом знаменитом памятнике тюркской литературы — «Книге моего деда Коркута». В главе, написанной **Т.А. Аникеевой**, довольно подробно исследуется специфическая (для средневековой тюркской культуры в целом и этих письменных памятников в частности) лексика, связанная с гигиеной. Автор убедительно демонстрирует богатство этого пласта лексики, опровергая в очередной раз существующие до сих пор кое-где представления о «нечистоте» кочевых народов Средневековья. В этой главе мы также узнаем, что у средневековых тюркских народов понятие чистоты имело не только земной (гигиенический), но и возвышенный смысл безгрешной души.

Мотив греха и божественного возмездия за грех в виде болезней прослеживается во многих традиционных культурах. Как пишут в своей главе **А.В. Зелтынь** и **Л.А. Зелтынь**, такой взгляд был характерен, в частности, и для некоторых арабоязычных авторов эпохи Средневековья. Для мусульманской богословско-интеллектуальной

традиции свойственно сочетание детерминизма и рационализма, что нашло отражение и в том, как арабские ученые-энциклопедисты описывали и анализировали трагические дни чумных эпидемий и мора. Если для одних это «кара небесная», уберечь от которой мусульман способно только праведное поведение их самих, и не в последнюю очередь — их правителей (представителей Омейядов, Аббасидов и других мусульманских династий), то других интересовали прежде всего социальные и климатические причины возникновения эпидемий. Как бы то ни было, и те и другие авторы предельно серьезно относились к эпидемиям, оставили о них многочисленные свидетельства и сформулировали советы по их предотвращению, которые в 2020–2021 гг. оказались снова актуальными и востребованными среди некоторых групп мусульман.

В главе, подготовленной **М.Ю. Илюшиной**, мотив божественного возмездия грешникам в виде чумы раскрывается на примере мамлюкских династий, правивших в Египте и Сирии в XIII–XVI вв. Слово *мамлюк* имеет арабские корни и поначалу означало рабов, рекрутировавшихся на мусульманские территории из числа плененных тюркских юношей, а затем и молодых людей соседних с тюрками народов. Мамлюки были хорошими воинами и со временем смогли возвыситься в Египте во время династии Айюбидов. Будучи насильно обращенными в ислам, пленные мальчишки, как правило, вырастали в религиозных ревнителях, стремившихся доказать, что они достойные мусульмане. В частности, в обычаях богобоязненных мамлюкских правителей и военачальников, пораженных недугом, было раздавать свое имущество в надежде снискать прощение Всевышнего и исцеление. На период правления мамлюков пришлось и одна из самых страшных эпидемий в истории человечества — чума, или «черная смерть», XIV в. Как полагает автор, эпидемии чумы стали одним из факторов, которые обусловили раскол между подразделениями мамлюкской армии и постепенное снижение ее боеспособности.

Последняя глава раздела «Ближний Восток» переносит читателя настоящей монографии в современность. Она посвящена одной из самых устойчивых традиционных систем в регионе — мусульманскому праву, а также его реакции на изменения, которые происходили, в частности, в арабо-мусульманском мире с началом эпидемии ко-

ронавируса. Как отмечают авторы этой главы, **И.А. Царегородцева** и **В.А. Цех**, мусульманские ученые в основном были озадачены тем, чтобы найти в традиционном мусульманском праве обоснование тем мерам, которые правительства ближневосточных стран предприняли в 2020–2021 гг., чтобы остановить распространение коронавируса. Речь идет прежде всего о таких мерах, как закрытие мечетей и остановка паломничества в Мекку и Медину. Мусульманские ученые также призывали усилить традиционные механизмы социального регулирования при помощи обязательной для всех мусульман милостыни. Вместе с тем велась мусульманскими правоведами и другая работа; кое-кто сосредоточился на теоретических аспектах и попытался нащупать адекватную современным реалиям методологию мусульманского права. Начиная как минимум с XIX в. мусульманские реформаторы говорят о необходимости приспособить мусульманское право к современным реалиям. Социальный и эпидемиологический кризис, вызванный распространением новой инфекции, стал очередным поводом для дискуссий о реформе системы мусульманского права. Изучив основные идеи в рамках этих дискуссий, авторы пришли к выводу о том, что поиски современной методологии права в арабо-мусульманском мире далеко не окончены.

Раздел «Африка» состоит из главы, которая охватывает большое количество африканских государств, оказавшихся в эпицентре борьбы с современной коронавирусной эпидемией. Авторы главы — **А.А. Маслов, П.А. Слюсарчук и К.М. Бакашева**, — исследуя довольно обширный фактологический материал, параллельно поднимают важный методологический вопрос о том, какова роль традиционных институтов в современных не-западных обществах, в том числе африканских. Напомним, что этот вопрос, а также то, что считать традиционными институтами в современное время, стал одним из основных мотивов подготовки настоящей монографии. По мнению авторов данной главы, хотя понятие «традиции» остается размытым, при опоре на дихотомию привнесенных и традиционных институтов, заложенную еще колониальной историографией, под традиционными стоит понимать в первую очередь институты управления коренных народов, которые фактически были вытеснены в сферу неформальных отношений, но вместе с тем многие из них сегодня

функционируют в тесном взаимодействии с современными государственными институтами, построенными по образцу колониальных держав. Свой многосторонний анализ событий 2020–2021 гг. в ряде африканских стран, в том числе и мусульманских, авторы завершают выводом о том, что традиционные институты в целом эффективно сработали с точки зрения борьбы со стремительным распространением эпидемии COVID-19, и в этом им помогли как государственная поддержка, так и хорошая осведомленность традиционных лидеров в научной стороне вопроса борьбы с коронавирусом. Авторы приходят к заключению о жизнеспособности традиционных институтов, их высоком потенциале реагирования на кризисные ситуации и существенном вкладе в становление современных африканских государств в целом.

Настоящее издание адресовано востоковедам, историкам, религиоведам, искусствоведам и всем, кто интересуется странами Востока и стремится понять, как в этом регионе взаимодействуют сегодня элементы традиционных и современных обществ. Издание будет полезно и студентам соответствующих специальностей, которые хотя бы познакомятся с тем, как востоковеды представляют себе историю — глубинную и актуальную — стран и обществ Востока.

Авторский коллектив и научные редакторы выражают признательность факультету мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ за поддержку исследовательского проекта «Социальное дистанцирование и самоизоляция на Востоке: традиция и современность», одним из результатов которого стала настоящая монография. Авторы также благодарны Н.В. Гордийчуку, А.А. Куделину, В.А. Матросову и А.А. Рогожиной за помощь в подготовке монографии.

А.Н. Карнеев, А.А. Сизова, И.А. Царегородцева

Особенности транслитерации

Сегодня ни в одном языке мира не существует стандартизированных норм передачи слов из языков Востока. Придерживаясь в целом принципа унификации, необходимого для подготовки любой монографии, мы постарались, где это было необходимо, сохранить региональные особенности передачи восточных имен и терминов. В большинстве случаев дается кириллическая транслитерация восточных терминов, во-первых, чтобы не слишком утомлять читателя переключением с одной графики на другую, а во-вторых, в силу того, что некоторые термины уже успели закрепиться в современном русском языке (ван, шейх и пр.). В темах же, касающихся средневековых сюжетов, транслитерация выполнена на основе латиницы, поскольку ученые-медиевисты, работающие с несколькими языками, приняли ее в качестве основы для передачи иностранных терминов.

ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Е.С. Штейнер

Удаление от скверны: традиционные практики духовного дистанцирования в Японии

Введение

В этой главе пойдет речь о том, как на протяжении веков японцы справлялись с ситуациями, требовавшими того, что традиционно называлось «удаление от скверны»¹. Уход от мира осуществлялся по самым разным причинам и, соответственно, различными способами: кратковременно, длительно или постоянно, посредством затвора в доме или храме, странствий, переживания ситуации, принятия магических или гигиенических мер и др.

Наш краткий обзор будет в целом придерживаться хронологии: от архаики до времен коронавируса. Для каждой эпохи будут выделены наиболее характерные практики изоляции или борьбы с эпидемиями. Всего таких частей будет пять:

1. Древние верования, связанные с синтоизмом и китайской гадательной системой Оммёдо (эпохи Нара — Хэйан).
2. Раннесредневековая практика отшельничества и странничества, связанная с буддизмом (эпоха Камакура).
3. Игровой уход от мира монахов дзэнских монастырей Пяти Гор (эпоха Муромати).

¹ Следует сразу уточнить, что этот красивый русский перевод (В.Н. Марковой в «Записках у изголовья» Сэй-Сёнагон [Сэй-Сёнагон, 1975]) в оригинале был более прозаичным, но более полисемичным. Японское слово *ими* — это и траур, и табу, и религиозное очищение, и воздержание. На английский (в тех же «Записках у изголовья») его обычно переводят как *abstinence* [The Pillow Book of Sei Shonagon, 1967].

4. Низовая демонология и коллизии с вакцинацией в раннее Новое время (эпоха Эдо).

5. Оживление традиционных персонажей и защитных практик в наши дни, во время пандемии COVID-19.

Начнем с такой очевидной причины для «удаления от скверны», как эпидемии. Как островной народ, японцы долгое время жили в блаженном неведении о моровых поветриях или массовых контагиозных болезнях, затрагивавших всю популяцию. В середине VI в. к ним явились миссионеры буддизма со священными книгами и статуями, а также другие пришельцы — корейцы, носители китайской культуры, и вместе с духовными и материальными благами они принесли с континента и болезни.

Прежде всего это была оспа. В Корею она была известна уже около двух столетий, с первой половины IV в., а в Китай попала в начале новой эры по Великому шелковому пути с Ближнего и Среднего Востока. В последующие века оспа регулярно свирепствовала на Японских островах. Например, во время вспышки 737 г. вымерло около 30% населения страны (а в густонаселенных центральных районах — около 70%, то есть двое из троих). Боролись с нею разными способами: от молитв и постройки храмов до введения санитарных мер (например, по части личной гигиены) и ограничений (в области контактов с другими людьми). Стоит отметить, что Большой Будда (Дайбуцу) в храме Тодайдзи в Наре был возведен по повелению императора Сёму как раз ради защиты страны после эпидемии оспы в 737 г.

Значительно позже, в XIX в., в Японию пришла холера. Эндемичная для дельты Ганга, она довольно поздно, по сравнению с иными инфекциями, распространилась в мире. В Японии она впервые была зафиксирована в 1822 г., когда проникла из Китая на острова Рюкю, а оттуда на Кюсю. В тот раз холера остановилась в западной Японии, не дойдя до Эдо. В столицу она проникла в 1858 г.: считается, что инфекция «сошла на берег» в Нагасаки с корабля «Миссисипи», который был в эскадре commodore Перри и оказался заражен во время стоянки в Шанхае². Оттуда холера быстро разошлась с торговы-

² См. подробности: [Johnston, 2019]. Холера не миновала и русских моряков, оказавшихся в том же 1858 году в Нагасаки. Трое матросов — Андрей Бородин,

ми каботажными судами и по тракту Токайдо по всей Японии. По оценкам историков, погибло от 100 до 300 тыс. человек. Знаменитый художник Хиросигэ был одним из них. Еще более суровая, но хуже документированная вспышка болезни произошла в 1862 г.

Экзорцизм и «удаление от скверны» в древности

Вернемся в древние времена и рассмотрим, как японцы пытались бороться с моровыми поветриями.

Для устранения зловредных духов, вызывающих заразные болезни, согласно хронике «Сёку нихонги», со второй половины VIII в. (возможно, и раньше, но сведения об этом отсутствуют) при императорском дворе проводились обряды экзорцизма жрецом *хососи* (кит. *фансянши*). Этот древнекитайский термин менял значение на протяжении эпох; изначально, в книге «Обряды династии Чжоу» («Чжоу ли»), это был Смотритель Четырех Направлений: так назывался чиновник «летней службы» (*ся гуань*), отвечавший за изгнание демонов заразных болезней и прочих зловредных бесов. В «Обрядах» его функции описывались так: «Он покрывался медвежьей шкурой, с четырьмя глазами из желтого металла, облачался в черное платье и темно-красную запашную юбку, воздымал клевец и потрясал щитом. Он выходил впереди сотни слуг и делал очищение в трудные времена, проверял дома, изгонял заразу. Когда бывали знатные похороны, он шел перед гробом к могиле, входил туда первым и тыкал клевцом в четыре угла, дабы изгнать беса-трупоеда»³.

Исидор Пачин и Федор Иванов, а также и квартирмейстер Густав Зиц с фрегата «Аскольд» умерли от холеры в октябре 1858 г. и были похоронены на старом голландском кладбище при храме Госиндзи. См. [Earns, Burke-Gaffney, 1991, p. 147-149]. Поскольку больше там места не осталось, а моряки с «Аскольда» продолжали умирать, к северу от Голландского открыли новое, Русское кладбище.

³ «方相氏：掌蒙熊皮、黃金四目、玄衣朱裳、執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室驅疫。大喪，先柩；及墓，入壙，以戈擊四隅，驅方良。」 См. [Чжоу ли周禮, часть «Ся гуань Сыма» 夏官司馬, 102].

Как «бес-трупоед» я перевожу слово *фанлян* (方良). В медицинской энциклопедии XVI в. «Бэньцао ганму» поясняется, что *фанлян* — то же, что и *ванлян*

Эти обряды проводились с конца эпохи Восточная Чжоу и были частью новогодних очистительных торжеств при дворе вплоть до конца династии Тан (то есть до X в.). Неофициально они дошли до нашего времени и даже переживают новый всплеск с 1980-х годов. В Китае они называются *но* (яп. *онияраи*), а в Японии получили название *цуина* — обряд изгнания злых духов и эпидемических болезней в последний день года. В эпоху Хэйан роль *фансянши*, то есть *хососи*, исполнял придворный жрец из Управы гаданий инь и ян, который проводил очистительные ритуалы при завершении календарного года. Как и в Китае, жрец-имперсонатор *хососи* обряжался в черно-красные одеяния, надевал большую маску с четырьмя глазами (вместо медвежьей шкуры с головой), обходил все стороны дворца, стуча копьём о щит, в то время как его свита стреляла из особых, персикового дерева, луков в воздух на все четыре стороны.

В неурочное время — во время похорон императора, например, — *хососи* был ответственен за изгнание демонов — пожирателей мертвой плоти. Как и в древнем Китае, он шел впереди процессии и спускался в могилу, обходя все углы с заклинаниями и угрозами.

В Средние века жречески-экзорцистские истоки фигуры *хососи* забылись; его самого стали отождествлять с демонами болезней. Поэтому где-то с середины эпохи Муромати (XIV–XVI вв.) в новогодних ритуалах *сэцубун* стали изгонять самого *хососи*, кидая в него жареные бобы (подробнее о сэцубуне, который устраивается ныне в начале февраля, речь пойдет дальше). Потом он вообще исчез из ритуалов, а изгонять посредством бобометания стали имперсонаторов злых духов. Впрочем, в последние годы в синтоистском храме Хэйан-дзингу в Киото фигура *хососи* появилась снова. А в храме Ёсида-дзиндзя (тоже в Киото) наряду с обрядами с участием *хососи* сейчас устраивают еще праздник *экидзинсай* с молениями Экидзину, богу заразных болезней, коего просят убраться и прекратить эпидемию. Согласно книге X в. «Внутриведомственные инструкции годов Энги» («Энги-

(魍魎 или 罔兩) — демон, обитающий в гробницах и поедающий печень и мозг покойников. См. [Li Shizhen, 2021, p. 929].

Современного жреца *хососи*, изгонятеля демонов болезней, проводящего ритуал в святилище Хэйан-дзингу (2010), можно увидеть здесь: <https://www.flickr.com/photos/13882255@N07/39985477141>

сики»), обряд изгнания бога эпидемий происходил дважды в год, в шестом и двенадцатом месяце, на четырех дорогах, окружавших столицу. Эти ритуалы сошли на нет в X в. и выполнялись впоследствии sporadически, хотя пунктиром они проходят и до нашего времени и оживились во время пандемии коронавируса.

Позднее зловредных богов, приносящих заразные болезни, стали называть общим именем *якубё-гами*. Самым злокозненным считался Хосо-ками, персонификация оспы. Ему посвящали множество храмов, как правило маленьких, иногда величиной с собачью будку, и ставили их на окраинах города, как своего рода заставу, или на перекрестках. В XX в. множество таких храмиков, мешавших строительству новых домов и расширению дорог, переносили на территории синтоистских храмов.

С другой стороны, помимо зловредных богов, которых надлежало умиловить, в буддизме существовали божества-защитники. Наиболее известным и универсально почитаемым считался Якуси Будда — будда-целитель. Его обычно изображали с правой рукой, показывающей мудру *сэмуи-ин* (санскр. *абхaya-мудра*) — «не бойся», а в левой Якуси держит сосуд с исцеляющими снадобьями.

Согласно представлениям древних японцев, помимо общих заболеваний, затрагивавших жизнь всей общины или социальной группы, существовали и индивидуальные особые дни, когда человек был больше обычного подвержен напастям нечистой силы или неблагоприятному расположению светил. В качестве личной меры использовалось избегание контактов и определенных направлений в пространстве. При этом полагалось ограничивать себя в пище — существовали списки того, что нельзя есть в такие дни (то есть это был еще и своего рода пост). Для подобной практики существовали особые дни, или дни удаления от скверны — *ими-но хи* — синтоистский обычай ритуальных запретов. В эти дни не покидали свой дом, не принимали гостей и писем, не ели «нечистой пищи», чтобы появиться перед богами «чистыми от скверны», не прогневить их и избежать беды (а в куртуазной переписке, занимавшей обычно существенную часть времени, брали тайм-аут). В то же время следует иметь в виду, что японцы — народ, настроенный скорее ритуально, нежели сугубо религиозно. Поэтому в древности, особенно в придворном обществе,

важнейшее значение имело этикетно обоснованное «правильное» поведение. Об этом говорит в своих «Записках» Сэй-Сёнагон (966 — ок. 1017 г.), когда замечает, что если в день воздержания от контактов (*ими-но хи*) к ней неожиданно заглянет приятный ей кавалер, то его можно и принять.

Что следовало выполнять в такие дни? Существовали предупреждающие таблички, заостренные снизу, которые втыкались вокруг дома или перед входом. В высоту они были около 40–50 см и изготовлялись из ивы (рис. 1). Вероятно, выбор дерева не был случайным: в ивовой коре содержатся целебные вещества, применявшиеся в медицине (салициловая кислота, дубильные вещества, флавоноиды). На лицевой стороне такой таблички сверху писали санскритский магический знак *вам*  (яп. *бан*), что означает Будда Бесконечного Света (Дайнити Нёрай). Ниже два иероглифа читаются как «моно ими» и означают «табу», а под ними в правой строчке написаны цифры 9, 9 и 81, а в левой — 8, 9 и 72. По отношению к правой левая расположена «вверх ногами», то есть по принципу бустрофедон. Эти цифры соответствуют древнекитайским числам из геомантических даосских текстов, восходящих к «Книге Перемен», и означают: «9 дворцов, 81 бог» и «8 триграмм, 72 бога». 81 — это две умноженные друг на друга девятки, то есть число полноты ян, а перемноженные 8 и 9 из левой строки образуют число полноты инь.

Кроме того, если сложить правые иероглифы 8 и 1, получится 9, а если сложить левые 7 и 2 — тоже получится 9, что означает те же две девятки, или *тёё* (кит. *чунъян*) 重陽 — Двойной Ян, то есть двойную девятку, праздник Девятого дня Девятого месяца (в 2021 г. это соответствовало 14 октября). Китайская легенда гласит, что в этот день некий Хуань Цзин отправился сражаться с чудовищем, которое приносило эпидемию, и велел согражданам скрыться на это время на близлежащем холме. Все это нашло отражение в японском Празднике хризантем (*Кику-но сэкку*), когда полагалось пить вино, настоянное на лепестках хризантем, в качестве очистительного снадобья. Возвращаясь к надписи на ивовой дощечке — осталось сказать, что эти две взаимоперевернутые строчки обозначали еще баланс инь и ян, чет и нечет, низ и верх. Ниже крупными знаками в одну строку написано: «Исполнить немедленно!» (*Кюкю нё рицурё*).

Все это означало, что в дом не следовало заходить. Кроме того, такие тексты, написанные на бумаге, могли прикрепляться непосредственно на двери, а в случае если тому, кому гадатель назначал индивидуальный день удаления от скверны, необходимо было почему-либо выйти из дома, предупреждающие таблички могли крепиться прямо на одежду или головной убор. Они сигнализировали всем встречным «Не приближайтесь», своего рода *Noli me tangere*. Это была хитроумная социальная практика, с помощью которой можно было избежать ненужных встреч и разговоров.

Помимо запретов выходить и предписаний сидеть дома присутствовали и запреты на перемещение в определенном направлении. Существовала развитая геомантическая система, указывавшая, какие направления могут быть неблагоприятны в тот или иной день. Например, если был запрет на выход в северо-восточном направлении (которое считалось особенно густонаселенным зловредными силами), можно было выйти из дома и пойти или поехать вбок, а через какое-то время «сменить галс» — повернуть. Эта практика называлась «изменение направления» (*ката тагаэ*). Благоприятные и неблагоприятные направления вычислялись гадалками, которые определяли, не стоит ли на пути грозное божество Тэнъитидзин, или Накагами. Согласно древним китайским представлениям, этот бог спускался с неба в 46-й день 60-дневного цикла в северо-восточном секторе и каждые пять или шесть дней перемещался на несколько градусов по часовой стрелке. Двигаться в направлении, где в тот день находился Тэнъитидзин, считалось опасным. А японская Управа гаданий инь и ян (Оммёдо) эти направления вычисляла.

Как средство защитной магии способ «изменения направления» использовался многие столетия, вплоть до XX в., хотя, вероятно, во многих случаях глубинный смысл такого поведения мог уже быть утерян. Иллюстрацию такой стратегии можно видеть в гравюре ху-

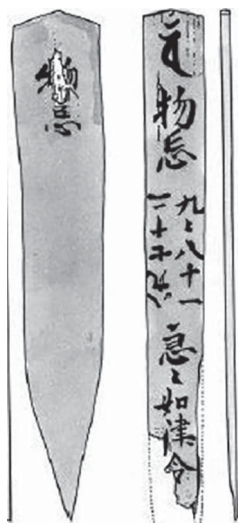


Рис. 1. Дощечка моно ими. Эпоха Хэйан

дожника Касамацу Сиро (1898–1991) «Весенний снег. Храм Торигоэ в Асакуса» (1934), где женщина с ребенком приближаются к храму, но не прямо, а по протоптанной на снегу тропинке вбок, а оттуда уже ко входу отходит под прямым углом другая дорожка⁴.

Важной концепцией в комплексе верований Синто было *кэгарэ* — ритуальное загрязнение. Оно могло произойти с человеком не только в результате его собственных прегрешений, но и из-за разных обстоятельств: встреча с покойником, с кровью, в результате болезни. Человек, подвергшийся *кэгарэ*, считался под запретом (табу); его нечистота могла принести бедствие всем окружающим. Фактически здесь мы встречаемся с концепцией инфекционности и контагиозности. Избавиться от такого состояния можно было посредством обрядов по изгнанию заразы, а также мер, основанных на санитарно-гигиенических представлениях, то есть мер очищения. Это называлось *хараэ* (или *о-хараи*) и проводилось посредством ритуального очищения *мисоги*. Данную процедуру проводил синтоистский жрец, разбрызгивая с помощью метелки *онуса* капли воды.

Во всяком синтоистском комплексе перед храмами существовало (и существует поныне) сооружение для омовения рук и рта — *тэми-дзу*. Оно представляет собой водоем с проточной водой, бамбуковые ковшки, чтобы поливать на руки, и разные синтоистские парфюмерии в виде веревок *симэнава* и священных полосок *сидэ*.

К очистительным практикам восходят и *онсэнэ* — горячие источники, особенно под открытым небом и особенно со специфическими добавками в воду вроде плодов *юдзу* — дикорастущего и несъедобного цитруса с терпким запахом. Считается, что он, брошенный в горячую воду, сообщает ей свойства уничтожать всякую заразу.

Помимо горячих источников, существуют и более brutальные ритуалы очищения ледяной водой в зимнее время — *кангори* (букв. «избавление от грязи холодом»). Такие религиозные практики существовали и в древности, и в наши дни. Например, в храме Кисимодзин-до, что находится в районе Дзосига в Токио, обряд *кангори* проводят каждый год в начале февраля. Интересно, что ритуал

⁴ Эта гравюра хранится в Британском музее; см. также: <https://www.tumblr.com/wonderlartcafe/182760972825/kasamatsu-shiro-haru-no-yuki-asakusa-torigoe>

имеет прямое отношение к задабриванию злых духов: Кисимодзин (Богиня-мать демонов) восходит к Харити, богине-покровительнице детей, которая до инкорпорации ее в индийский буддизм происходила из гандхарской и бактрийской мифологии и считалась страшной демоницей. В эпоху Эдо публичное обливание себя водой при храмах было весьма популярным среди городских удальцов, которые соревновались, кто больше бадей выдержит. Некоторые умирали от переохлаждения (рис. 2)⁵.

Отшельничество монахов-литераторов в эпоху катаклизмов

При переходе от древности (эпохи Нара — Хэйан) к раннему Средневековью (Камакура), то есть приблизительно с конца XII в., распространилась иная практика удаления от скверны — а точнее, от мира, который в этой скверне погряз. Это было связано с распространением в обществе буддизма и с резкой переменой социально-политических реалий, то есть со сломом старого общественного порядка и долгой чередой войн и катаклизмов. К тому же считалось, что в 1052 г. наступила эра Конца буддийского закона (*манпо*), и спастись нужно было более радикальными способами. В результате многие люди, чьи социальные связи оказались разорваны, а средства к существованию истощены, уходили тогда в монахи или монахини. Бритые головы было сохранить на плечах легче, нежели светские.



Рис. 2. Обряд кангори.
Из книги «Манга Хокусая».
Вып. 1, лист 14 лев. 1814.

⁵ Современный обряд кангори в храме Кисимодзин-до, Токио (5 февраля 2020 г.) можно увидеть здесь: https://tombee.exblog.jp/iv/detail/?s=31048007&i=202002%2F06%2F49%2Ff0214649_08471090.jpg



Рис. 3. Хижина поэта Сайгё. Реконструкция

Такой уход от мира стал весьма популярным с конца XII в., и тогда возник феномен «литературы отшельников» (*индзя бунгаку*), или «литературы травяной хижины» (*соан бунгаку*). Одним из первых и наиболее ярких представителей такой литературы был аристократ Сато Норикиё (1118–1190), служивший в молодости при дворе императора Тобы, но ушедший в монахи и ставший известным под именем Сайгё, что означает «Идущий на Запад», то есть в рай Будды Амиды. Он известен сборником стихов «Санкасю», который в русском переводе В.Н. Марковой называется «Горная хижина» [Сайгё, 1979] (рис. 3). Записки о затворническом опыте оставили и другие известные отшельники: бывший придворный Камо-но Тёмэй (1154–1216), автор «Ходзёки» («Записки из кельи», в переводе Н.И. Конрада [Камо-но Тёмэй, 1979]) и выходец из старинного рода Урабэ⁶, синтоистских священников, Кэнко-хоси (1283–1350), автор «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки», в переводе В.Н. Горегляда [Кэнко-хоси, 1970]).

О жанре литературы отшельников хорошо сказал японский филолог Исида Ёсисада, посвятивший им книгу «Литература затворников: краса, навеянная тоской» [Исида, 1968]. Ибо надлежит представлять, что возвышенное затворничество, благородное удаление от погрязшего в нечистоте дольного мира, поэтические досуги вдали

⁶ Согласно новейшим архивным разысканиям, документы о принадлежности Кэнко к роду Урабэ представляют собой фальшивку, сочиненную в Средние века. См. [Огава, 2014].

от шумных низких толп — прекрасны, но жить в тесной и холодной конуре, где отсутствует проточная вода (она, впрочем, была в садике) и все соответствующие блага цивилизации, тяжело. В наши дни воссоздан план хижины Камо-но Тёмэя, величиной в 1 *ходзё* (кит. *фанчжан*), то есть чуть больше 9 кв. м. Там помещался узкий *футон* (справа), левее от него круглый *дзабутон* — циновка для сидения перед маленьким столиком, на котором лежали книги Лотосовой сутры; еще левее — ниша с двумя свитками: Бодхисаттвы Фугэн слева и Будды Амида справа. Маленькая отдельно стоящая ширма отделяла юго-западный угол хижины с полкой для книг, где были прислонены к стене музыкальные инструменты — *бива* и *кото*. Место для кухонных горшков или одежды не показано. Скорее всего, не было не только такого места, но и горшков. Впрочем, справа, под скатом крыши, была маленькая веранда, на которой в хорошую погоду можно было сидеть и любоваться природой, и там же помещался маленький очаг.

Уход в «картины сердца» дзэнских монахов

В эпоху Высокого Средневековья, или Муромати — XIV–XVI вв., — появился другой тип ухода от мира, нашедший отражение в литературе Пяти Гор (*годзан бунгаку*) — так называли пять крупнейших дзэнских монастырей⁷. В это время главной в идеологическом и, что более существенно, культурном отношении стала школа Дзэн, поддерживавшая постоянные контакты с Китаем и транслировавшая китайскую культуру в Японию. Новым сёгунатом Асикага столица была перенесена обратно в город Хэйан, который в то время уже назывался Киото, и там — отнюдь не в безлюдных горах, а на окраинах столицы — и разместились пять главных монастырей. Монастыри были крупными центрами, хозяйственными, культурными и, разумеется, религиозными, куда стекались миряне и где бывало подчас шумно и тесно. В результате возникло чисто японское решение проблемы удаления от мира: не реальное отшельничество в травяной из-

⁷ На самом деле их было больше пяти — см. историю возникновения и развития в [Steiner, 2014, p. 30–37].



Рис. 4. Четверо седобородых с горы Шан. Художник Кано Тохаку. 1601. Роспись фусума. Храм Синдзюан монастыря Дайтокудзи. Фото автора

бушке или странствие по диким горам, а уход понарошку, игра в возвышенные китайские эскапистские практики. Древние китайцы, когда им что-то не нравилось во властях и мире, на самом деле уходили от этих властей и мира. Если даосы были озабочены поисками эликсира бессмертия, то они шли в безлюдные горы искать его. В Японии у дзэнских монахов была другая стратегия эскапизма. Ча-

сто они были не столько одержимы религиозным подвижничеством, сколько хотели иметь большую степень автономии от социума, нежели ту, что была доступна при исполнении мирских социальных обязанностей. Уход в монахи был возможен по упрощенной процедуре пострига, которая называлась *дзю сюккэ* (самостоятельный уход из дома), и нередко это был вполне конформистский ход, облегчавший жизнь.

Как реализовывалась эта тяга к уединению? Прежде всего надлежало окружить себя благородными примерами из жизни возвышенных китайских мужей-отшельников былых времен. В монастырских интерьерах на Пяти Горах на стенах фусума часто изображали сцены с подобными сюжетами. Например, в Синдзюане, мемориальном храме Иккю, монастыря Дайтокудзи художнику Кано Тохаку были заказаны стенные росписи на тему «Четверо седобородых с горы Шан» («Сёдзан сико» 商山四皓, 1601 г.; рис. 4). Насельники дзэнских монастырей любили усаживаться перед такими росписями, переноситься душою к туманным далеким горам и водам и как бы присоединяться к благородным китайским старцам, взошедшим в горные выси, прочь от несправедливых правителей и прочей мирской суеты.

Для этой же цели служили и свитки с изображением медитативных горных пейзажей и идиллических домиков, затерянных в них. Картины эти выделились в особый жанр, называвшийся «картины ученых келий» (*сёсайдзу*). Монахи, как уже упоминалось выше,

жили довольно скученно, лично-го пространства у них практически не было. Но всем было приятно мечтать, что у них в душе есть такой простой уединенный домик, где можно предаваться и религиозным упражнениям, и буколическим досугам. Одна из лучших картин этого жанра — это «Хижина Трех благородных» («Санъэкисай», ок. 1418 г.), которая приписывается крупнейшему художнику первой половины XV в., Сюбуну (рис. 5). Название «Три благородных» восходит к 42-й гексаграмме «И Цзина» (кит. и 益) и означает также «три пользы или три прибавления». В картине они сливаются с Тремя друзьями холодной зимы — это сосна, бамбук и слива: три дерева, символизирующие еще со времен китайской древности возвышенные качества, необходимые благородному мужу: постоянство (сосна), несокрушимость (бамбук) и свежую энергию (слива). Представляя собой предмет духовных устремлений владельца, такая картина выполняла компенсаторную функцию, способствуя переориентировке его сознания на духовный уход в умозрительные, свободные от мирского красоты.

Еще один хороший пример картины как инструмента для переориентации сознания в духе возвышенного эскапизма — это свиток «Маленькая хижина в сокровенности горных ущелий» («Кэйин сётику»), приписываемая кисти Китидзана Минтё (Киото, монастырь Нандзэндзи, 1413 г.; рис. 6). Хотя и малое физически, но центральное в идейном отношении место в ней занимает маленький домик



Рис. 5. Хижина Трех благородных.

Художник Сюбун (?). 1418.

Свиток. Тушь, кисть.

Национальный музей, Токио



Рис. 6. Маленькая хижина
в сокровенности горных ущелий.
Художник Минтё. 1413. Свиток. Тушь,
кисть. Монастырь Нандзэндзи, Киото

над чистым потоком, затерянный
среди холмов и пиков. В надпи-
си-предисловии в верхней части
свитка (не показанной на нашей
иллюстрации) известный монах
и литератор Пяти Гор Тайхаку
Сингэн написал, что друзья пода-
рили эту картину своему собрату,
который искал духовного уедине-
ния в воображаемой глуши, и для
него такое изображение служи-
ло «картиной сердца» (*kokoro-no-
ga*) — то есть это был не вид того,
что можно увидеть глазами, про-
фанным зрением, но картины,
зримые духовными очами, — свое-
го рода медиатор сознания, кото-
рый помогал отрешиться и вос-
парить, причем не только от мир-
ской грязи и возможной заразы,
но и от шумных или неприятных
соседей. Таких людей называли

тонсэйся (букв. «сокрывшимися
от мира»), и они занимались если не реальным отшельничеством, то
довольно успешным его игровым моделированием.

Низовая демонология и коллизии с вакцинацией в эпоху Эдо

С началом раннего Нового времени (с XVII в., эпоха Эдо) открыл-
ся новый этап и в японской культуре в целом, и в сфере причин и
стратегий удаления от скверны в частности. Это было временем
бурного расцвета городской и простонародной культуры, когда на-
родная низовая мифология с ее пандемониумом бесов-вредителей
и божеств-охранителей впервые в широких масштабах вошла в ли-
тературный и художественный репозиторий текстов. Законодателя-

ми новых вкусов стали простые горожане — ремесленники, торговцы и самураи низкого ранга. Однако они были достаточно хорошо образованы и имели представление о высокой культуре предшествующих эпох, так что в итоге сложилось весьма любопытное переплетение предшествующей высокой культуры, основанной на буддийской иконографии и китайской учености, с, условно говоря, плебейской культурой простых горожан и недавних выходцев из деревни. Для них, главных законодателей вкуса и инноваций, нередко были характерны архаические представления, связанные с всевозможной нечистой силой. Параллельно с этим широкое рас-

пространение (в гравюрах, то есть в широко растиражированной и доступной по цене графике) и в мелкой пластике (фигурках-оберегах) получили и известные издавна персонажи высокой культуры, например, первый патриарх дзэн Дарума. Иногда его изображали вместе с совой — священной птицей, которая не спала ночью, видела в темноте и отгоняла всякую ночную нечисть. Их часто печатали в картинках одной лишь красной краской, ибо красный цвет служил сам по себе защитой от инфекций и всяческого дурного воздействия, особенно оспы (рис. 7). Эти дешевые листки, своего рода лубки, стоили очень мало и продавались тысячами. Их вешали при входе в дом или на центральном в традиционном интерьере столбе хасира.

Около 350 лет назад в районе Фукусимы (там, где в 2011 г. случилась авария на атомной электростанции) появились защитные фигурки красной коровы с качающейся и поворачивающейся на пружинке головой, — таким образом, высматривающей заразу со всех сторон



Рис. 7. Красный Дарума и игрушечная собака. Художник Исэсай Ёсицуру. 1840–1850. Гравюра ака-э



Рис. 8. Красный Сёки (кит. Чжун Куй).
Художник Кацусика Хокусай. 1847.
Свиток. Красная краска, кисть. Музей
Метрополитен, Нью-Йорк

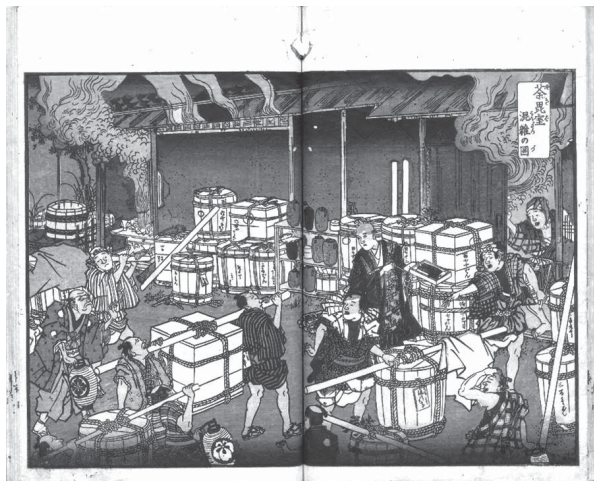
своими большими (хочется сказать, апотропеическими) глазами.

Что интересно, иногда красный цвет мог становиться атрибутом и непосредственно нечистой силы. В XVIII–XIX вв. были популярны листки с изображением демона оспы в виде страшной старухи Хосо-баба (или Хосо-уба), играющей с человеческими черепами. Но чаще всего красным цветом изображали сокрушителя демонов Сёки (кит. Чжун Куй). Согласно иконографии, он изображался в виде свирепого воина, который мечом поражал мелкого беса (рис. 8). Далее мы еще увидим современную ковидную реинкарнацию Сёки.

Помимо *ака-э* (букв. «красных картинок»), служивших оберегом против оспы, большой популярностью пользовались и *корори-э* — картинки против холеры. В начале этой главы уже упоминалось о суровых вспышках холеры в 1858 и 1862 гг. Новая эпидемия приключилась в 1886 г., и вплоть до конца XIX в. в Японии периодически свирепствовали вспышки холеры. Не было своего названия холеры; его позаимствовали, несколько переиначив произношение и подобрав иероглифы по звучанию и по смыслу. Подобраны были даже два набора иероглифов: *корори* 狐狼狸 — лиса, волк и барсук, то есть троица диких животных разной степени опасности, и *корори* 虎狼痢 — тигр, волк, понос (последнее — значительно более суровое, нежели в общем-то добродушный трикстер тануки).

От первой массовой эпидемии холеры в 5 г. эры Ансэй (1858) сохранилось некоторое количество свидетельств, литературных и изобразительных, хотя власти и противодействовали распространению ужасной информации. В книге «Записи об эпидемии холеры годов Ансэй» («Ансэй корори рюкоки»), которую под псевдонимом Кин-

Рис. 9. Сжигание умерших от холеры. Рисунок из книги Канагаки Робуна «Записи об эпидемии холеры годов Ансэй»



тон Додзин выпустил журналист Канагаки Робун (1829–1894), есть не сразу понятная иллюстрация [Кинтон Додзин, 1858, листы 14 лев. и 15 прав.]: у какого-то склада стоит множество бочек и огромных ящиков, носильщики подтаскивают новые, а из этого «склада» идут клубы дыма. Это временный крематорий, где сжигали тела умерших от холеры (рис. 9). В картуше справа так и написано: «Переполнение крематория» («Акиба кондзацу-но дзу»).

Свидетельства от следующих эпидемий демонстрируют любопытную смесь новейших санитарно-эпидемиологических мер с традиционными представлениями о злых демонах болезни. От вспышки холеры 1886 г. дошла интересная гравюра-диптих, «Истребление холеры» («Корэра тайдзи»). В ней монстра холеры, состоящего, на манер Франкенштейна, из головы и передних лап тигра, тулова волка и огромных тестикул, которые никому, кроме тануки, принадлежать не могут (и которыми он уже придавил несколько женщин на футоне — комический аспект), расстреливают из пушки. Вместо ствола на лафете укреплена огромная, европейского вида, бутылка с чудодейственным оружием из концентрированного сливового уксуса (умэсу). На штандартах воинов вокруг пушки написано: «Санитарные войска» («Эйсэйтэй») и «Такарабунэ» (корабль сокровищ — привозящий блага, согласно мифологии). А в тексте, который, по сути,

представляет собой агитационную листовку в пользу чудодейственного лекарства — приложение к газете «Нитинити симбун» (17 августа 1886 г.), рассказывается, как таким образом можно победить болезнь⁸. Однако недаром в стране уже около двадцати лет шла ускоренная вестернизация. Несмотря на то что в тексте говорится о протирании всего, куда могла попасть зараза, народным сливовым уксусом, в бутылке всего-таки не он, а новомодная западная карболка (в наши дни более известная как фенол). На это намекает попавший в изображение иероглиф «камень» 石, написанный на этикетке, — остальное осталось за обрезом печатной доски (рис. 10). Полностью эта этикетка читается на сходной по сюжету гравюре известного художника Цукиока Ёситоси (1877). Под знаменем с надписью «Санитарно-профилактические силы» («Ёботай») батареи из бутылок с этикеткой «Карболка» («Сэкитансан») расстреливают демона холеры (рис. 11).

Об усилении архаического магического мышления в моменты, когда удаление от скверны ощущалось как необходимая карантинная мера, рассказывает в своей книге, вышедшей в конце XIX в., один из лучших знатоков Японии Бэзил Холл Чемберлен. Вот что он пишет:

Однажды нам на себе пришлось ощутить экзорцизм, совершавшийся над нами руками синтоистских жрецов. Это было летом 1879 г., в страшный холерный год. Старейшины одной деревни, где мы хотели остановиться на ночь, обвинили нас в том, что мы принесли с собой демонов холеры. <...> После долгих переговоров, проходивших под проливным дождем, в приближении ночи и за невозможностью найти иное убежище на расстоянии многих миль, старейшины послали за синтоистскими жрецами. Они прибыли в своих белых ризах и в причудливо изогнутых шапках; в руках — ветки деревьев. Жрецы построились по обе стороны дороги, и наша маленькая компания из двух европейцев и слуги-японца должна была пройти между ними. Когда мы проходили, жрецы трясли мокрыми ветками над нашими

⁸ О необыкновенной способности сливового уксуса убивать микробов холеры рассказывалось еще в газете The Japan Daily Mail на примере успеха врачей в Хиросиме [The Japan Daily Mail, 1886, p. 202].

Рис. 10. Истребление холеры. Художник Кимура Такэдзиро. 1886. Гравюра, диптих



Рис. 11. Война с холерой. Художник Цукиока Ёситоси. 1877. Гравюра



головами и шлепали нас по спинам мечами (без ножен). После этого нас угрюмо провели на ночлег [Chamberlain, 1905, p. 120].

Агитационные лубки на тему вакцинации конца XIX в. интереснейшим образом используют традиционные, происходящие от средневекового Китая литературные и визуальные тропы — для передачи нового, основанного на западной медицине содержания. Мальчик, едущий на быке (воле, буйволе) и играющий на флейте, бесчисленное

число раз изображался китайскими и японскими художниками. Это был символ безмятежности, усмирения дикой силы и отдыха после хорошо проделанной работы. На провакционной (не путать с провокационной) гравюре мальчик вместо флейты держит копье, которым погоняет и вот-вот проткнет мелкого беса, уводящего с собой младенца, покрытого оспенными болячками-пустулами. (Рядом с бесом в красном картуше написано «Бог оспы».) В начале текста (на желтом фоне) говорится: «А зачем вообще его называли Хосо-но ками — Бог оспы? Это просто злой демон, отклоняющий с пути человеков». Далее автор начинает «с времен бояновых», то есть упоминает пять классических способов лечения⁹ и вспоминает Китай времен Сунской династии (X–XIII вв.) и путь человеколюбия, но быстро сворачивает к современности и говорит, что самый лучший — это «метод коровьей оспы» (*гютохо*). Далее он сообщает, что в годы Кансэй (1789–1801) некий голландец Иннэру (имелся ввиду англичанин Дженнер) прививал людей кровью из коровьего вымени и излечивал их от оспы.

Рядом с коровой на картуше написано «Гютодай» (牛痘兌) — словосочетание это в текстах, присутствующих в интернете, не зафиксировано, я перевожу его как «обмен коровьей оспой», то есть вакцинацию.

Весьма важно, что корова эта белая. Вакцину на основе коровьей оспы врач Касахара Рёсаку (1809–1880), первым применивший ее в 1849 г. в местности Фукуи, домене даймё Мацудайра, назвал Белым Богом. Белый бог — это Хакусин; в сонме синтоистских божеств он не значился. Слог *ха* 𐤎 в старом произношении эволюционировал в *ва*, поэтому *хакусин* могло читаться *вак(у)син*, то есть *vaccine*¹⁰. Если

⁹ Например, способ под названием *сакаю* заключался в том, чтобы добавить немного сакэ в горячую воду, использовавшуюся при промывке риса, и смачивать ею подсохшие оспенные болячки. Другой, более радикальный рецепт рекомендовал добавить в эту воду немного крысиных какашек. Это советы из книги 1714 г., принадлежавшей перу врача Гюдзана Кацуки — «Записки об основах взращивания детей» («Сёни хицүё содатэгуса»). В начале эпохи Мэйдзи книга была еще вполне популярна. См. [Аоки, 2020, с. 3].

¹⁰ Может возникнуть вопрос: откуда доктор Касахара знал, как произносится по-английски слово *vaccine*? Вероятность того, что он мог его слышать, близка к нулю. А по-голландски вакцина (*vaccin*) произносится «фа» с придыхани-

Рис. 12. Вакцинация против оспы.
Автор неизвестен.
Ок. 1849–1850 гг.
Гравюра



наоборот, для наглядности, *vaccine* («ваксин») — это Хак(у)син, Белый Бог¹¹ (рис. 12).

От картинок с вакциной стоит вернуться ненадолго к картинкам-оберегам — это, прежде всего, изображения бесогона Сёки, выполненные красной краской. Например, довольно широко известен (в качестве последней картины, которую он написал незадолго до смерти) свиток с красным Сёки Хокусая. Но что еще интереснее, изображения этого укротителя демонов часто делали в узком формате, сильно вытянутом по вертикали. В формальном плане, как сказали бы искусствоведы старой школы, это придает композиции динамику — Сёки с устрашающей физиономией будто решительно вступает в картину и вот-вот схватит всех бесов, кто не успеет увернуться. Это так, но у данного формата есть и более прозаическое объяснение. В традиционном доме повесить картинку было практически нелегко, ввиду отсутствия капитальных стен. Существовала ниша токонома, но туда вешали свитки (вроде только что упомянутого «Красного Сёки» Хокусая, а дешевые гравюры этой чести обычно не удостоива-

ем («х»). И именно *фа* до примерно середины XVIII в. произносился слог *ха* は, прежде чем измениться в *ва*. А голландские огласовки латинских букв Касахара, как медик, должен был знать. Таким образом, его название вакцины «Хакусин» (с беглым у) еще больше похоже на европейское слово «вакцина» в голландском произношении.

¹¹ См. героическую историю доставки вакцины из Нагасаки в Фукуи: [Касахара, 1997].



Рис. 13. Сёки.
Художник
Окумура
Масанобу.
Ок. 1741–1751.
Гравюра

лись. Повесить охранную картинку можно было только на центральный столб *хасира*, поддерживавший балки перекрытия. Так этот формат и называли — *хасира-э*, и наклеенные на столб лицом к входу изображения бесогона служили (по крайней мере, в это хотели верить) апотропеем от нечистой силы (рис. 13).

Но не только мифологические персонажи и красный цвет сам по себе помогали предохраниться от заражения (и не только типа оспы или холеры, но и «локального проникновения»). Этой же цели служило красное исподнее. Для женщин — *косимаки* (нижняя несшитая юбка), вплоть до начала 1950-х гг., пока не смену ей не пришли трусы¹². В наши дни в Японии есть магазины (особенно в районе Сугамо в Токио), где продают только трусы и только красные, зато во множестве фасонов и размеров. Один из них называется буквально «Первый в Японии по красным трусам» («Нихон ити-но ака панцу»). Поскольку такой детали туалета в традиционной Японии не было, не было и слова; пришлось использовать заимствованное у американцев во время оккупации слово *pants* или *panties*, превратившееся в *панцу*. Популярность красных трусов возросла во время пандемии COVID-19. В специализированных магазинах появились даже листовки на английском, рассказывающие о пользе красных трусов — например, о том, что красное аккумулирует в месте приложения столь сильную энергию ци, что в таких трусах не рекомендуется даже спать всю ночь. Изобретательность и предупредительность изготовителей поражают воображение. Большой сегмент поку-

¹² Впрочем, различные вариации трусов (например, *бурума* — от англ. *bloomers*, или *дзуросу* — от англ. *drawers*) стали входить в обиход во время войны из-за обязательного ношения штанов *момпэ*. Также свою роль в переходе от *косимаки* к панталонам сыграл пожар в универмаге Сирокия, но профессор Иноуэ Сёити считает это городской легендой. См. [Иноуэ, 2002].

пательниц составляют чопорные немолодые дамы и деликатные старушки, которым необходимо побольше ци, но несколько неприлично разгуливать в красном, как молоденьким. Для них делают трусы нежных телесных цветов (напоминающие советские трико с начесом) на красной подкладке — невидимой, когда трусы надеты.

Однако не красным единым спасаются японцы от скверны и заражения. Символика черного цвета тоже в ходу. Здесь стоит назвать в первую очередь черную курицу, точнее, чернокостную цесарку (яп. *укоккэй*, кит. *угуци*), у которой все — от гребешка до мяса и костей — насыщенно черного цвета. По-английски таких птиц называют *silk chicken* — что позволяет назвать целебные снадобья из этой птицы или просто суп «шелковой (то есть мягкой) силой».

Пандемониум против ковида

Наконец, кратко упомянем многочисленных персонажей традиционного фольклора, которые стали популярны как никогда с началом пандемии COVID-19. Например, это трехногая русалка *амабиэ*, практически забытая с тех пор, как ее видели в последний раз во время эпидемии в середине XIX в. Теперь о ней вспомнили и стали массово печатать амулеты на бумаге в храмовых лавках, а также делают ее маленькие фигурки, для которых используются болванки, предназначенные для Дарумы, но раскрашенные под *амабиэ* — с чешуей и тремя лапками (рис. 14). С бумажных амулетов надпись, относящаяся к *амабиэ* — *экибё тайсан* (избавление от заразы), перекочевала на этикетки популярного сакэ.

Еще один популярный персонаж на антиковидных храмовых листовках *о-фуда* — это Цуно-дайси, Великий рогатый святой. У него был исторический прообраз, святой Рёгэн (912–985), 18-й настоятель Энрякудзи, крупнейшего монастыря школы Тэндай. Он был известный демоноборец, и во время молитв за рассеяние бесов он страшно скалился и пучил глаза, а время от времени у него даже вырастали рога. Бесы пугались и разбегались. Таков народный пересказ; вероятно, некие физические изменения и происходили с Рёгэном, когда он предавался практике сосредоточения и молитвы, описанной в су-



Рис. 14. Амабиэ в форме Дарумы.
Фигурка из папье-маше

Источник: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E3%82%A2%E3%83%9E%E3%83%93%E3%82%A8%E3%81%A0%E3%82%8B%E3%81%BE.jpg>

тре «Пратьютпанна самадхи» (яп. «Сюрё гонгё») и развитой ранним патриархом школы Тяньтай (яп. Тэндай) Чжиин. С эпохи Камакура в «экономике суеверий» вошли картинки с изображением Цуно-дайси. Их прикрепляли к воротам или столбу-хасира в доме. В последние сто лет его популярность заметно снизилась (в редких храмах продавали его изображения), но с началом пандемии COVID-19 о нем вспомнили и напечатали амулеты с надписями «Сингата коронавирусу нокэ» («Новая защита от коронавируса») ¹³.

Наряду с появлением старых защитников, в ситуации борьбы с новой заразой не могла не возникнуть новая образность. Традиционная иконография была за время пандемии дополнена новым персонажем — демоном коронавируса или просто схематическим изображением коронавируса. Наиболее популярным ковидоборцем стал, как и следовало ожидать, Сёки. Его изображали попирающим вирус своим китайским сапогом, так что только брызги летели. Что характерно, общий абрис фигуры и использование только красной краски немедленно отсылает визуально грамотного зрителя к картине Хокусаё (см. рис. 8). Картину сопровождает надпись: «Избавление от короны» («Корона тайсан»; рис. 15).

В другом популярном сюжете используется старая иконография «Сёки с мечом побеждает демона», но старый бесогон изображен в

¹³ Этот рогатый святой фигурирует на обложке книги религиоведа Симада Хироми с уже известным нам названием «Избавление от заразы: 10 лучших японских амулетов» («Экибё тайсан: Нихон-но гофу бэсудо 10»), вышедшей осенью 2020 г. и сразу ставшей бестселлером.

маске. В еще одной вариации в руке у Сёки не меч, но шприц, который он вкалывает в вирус.

Маски появляются и на традиционных богах, точнее, на их изваяниях. Например, маски надевают статуям бодхисаттвы Дзидзо, который часто изображался в виде маленького мальчика — традиционно статуи Дзидзо обряжали в шапочки, чтоб не замерзла головка, и в переднички-слюнявчики. Есть трогательные фотографии, запечатлевшие маленьких девочек в масках и красной одежде, молящихся шеренге каменных Дзидзо в надетых взрослых масках. (Статуи Дзидзо часто ставят в память умершего ребенка.)

Также, подобно тому как на протяжении столетий существовали храмы, посвященные богам оспы, в 2020 г. появились храмы для ублажения бога короны, Корона-гами. Например, такой миниатюрный храмик, в котором поселили духа коронавируса, был воздвигнут и освящен 31 мая 2021 г. в городке Катори (префектура Тиба, недалеко от токийского аэропорта Нарита)¹⁴. На фасаде его написано: «Корона-гами». Храм из серого гранита, больше похожий на киот-божницу, установили на одном алтаре с двумя другими, посвященными родственным божествам — богам оспы Хосо-гами. Внутри помещен очистительный жезл гохэй. Все это находится на территории древнего синтоистского храмового комплекса Ямакура-дайдзин, существующего с 811 г. [Тиба ниппо, 2021].



Рис. 15. Красный Сёки побеждает коронавирус. 2020. Музей Хокусая, Сумида

¹⁴ Ритуал освящения этого храма можно увидеть здесь: <https://www.chiba-nippo.co.jp/sites/default/files/IP210531TAN000021000.jpg>

Заключение

Резюмируя, следует заметить, что оборотной стороной сильной социальной когезии, свойственной японскому обществу, является временная или постоянная самоизоляция отдельных членов социума. Несмотря на разные историко-культурные обоснования этого феномена самими приверженцами самоизоляции (религиозные, личные или медицинские причины), прослеживаются инвариантные психологические схемы, обуславливающие таковой выбор жизненной стратегии. Кроме того, японцы обычно с юмором¹⁵ относятся к самым тяжелым ситуациям и любят использовать классические образы — религиозные, литературные, художественные — в новых ипостасях. Говоря языком социологов, такой подход позволяет лучше справляться с управлением кризисом (*crisis management*). Основные мифологемы удаления от скверны разделяют практически все: простые люди — незатейливо веря, образованные — с улыбкой, поскольку их радуют культурные референции. Ибо даже шутовское и чисто ритуальное подключение себя к длинной цепочке благородных странников или отшельников, спасавшихся от житейской грязи в своих эрмитажах за сочинением стихов, — приятно.

Библиография

- Камо-но Тёмэй. Записки из кельи / пер. Н.И. Конрада // Исэ-моногатари. М.: Наука, 1979.
- Кэнко-хоси. Записки от скуки / пер. В.Н. Горегляда. М.: Наука, 1970.
- Сайгё. Горная хижина / пер. В.Н. Марковой. М.: Художественная литература, 1979.
- Сэй-Сенагон. Записки у изголовья / пер. В.Н. Марковой. М.: Художественная литература, 1975.
- Chamberlain B.H. Things Japanese, Being Notes on Various Subjects Connected with Japan for the Use of Travellers and Others. London: J. Murray, 1905.
- Earns L., Burke-Gaffney B. Across the Gulf of Time: The International Cemeteries of Nagasaki. Nagasaki: Bunkensha, 1991.

¹⁵ См. подробнее о процветании народной смеховой культуры во время холеры в информативной статье: [Gramlich-Oka, 2009, p. 57–65].

- Gramlich-Oka B.* The Body Economic: Japan's Cholera Epidemic of 1858 in Popular Discourse // *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 2009. No. 30. P. 32–73.
- Johnston W.* Cholera and the Environment in Nineteenth-Century Japan // *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal). 2019. No. 30. P. 9–34.
- Li Shizhen.* Chinese Encyclopedia of Materia Medica and Natural History. The Complete Chinese Text Translated and Annotated by Paul U. Unschuld. Berkeley: University of California Press, 2021. Vol. 9.
- Steiner E.* Zen-Life: Ikkyu and Beyond. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- The Japan Daily Mail. 1886. Vol. 6.
- The Pillow Book of Sei Shonagon / trans. and ed. by Ivan Morris. London: Oxford University Press, 1967.
- Аоки Таити.* Сёни хицүё ёйку куса. Эдо дзидай-но икудзисё-о ёму («Основы ухода за детьми. Книга для родителей эпохи Эдо») // *Кокурицу коккай тосёкан гэнпо*. 2020. № 7. С. 3–7. На японском языке.
- Иноуэ Сёити.* Панцу-га миэру: сютисин-но гэндай («Трусики видны: современная история стыда»). Токио: Асахи симбунся, 2002. На японском языке.
- Исида Ёсисада.* Индзя-но бунгаку: кумон-суру би («Литература затворников: краса, навеянная тоской»). Токио: Ханава сёбо, 1968. На японском языке.
- Касахара Хакуо.* Хакусин ки: Хакусин-ё орай томэ («Записки о Белом Боге [о вакцине]: Доставка Белого Бога»). Фукуи: Медицинская ассоциация Фукуи, 1997. На японском языке.
- Кинтон Додзин.* Ансэй корори рюоки («Записи об эпидемии холеры годов Ансэй»). Эдо, 1858. На японском языке.
- Огава Такэо.* Урабэ Эдо, 1858. Кэнко-дэн хикан — «Кэнко-хоси» кара «Ёсида Кэнко» э («Критика “Урабэ Конкодэн” от “Кэнко-хоси” к “Ёсида Кэнко”») // *Кокуго кокубунгаку кэнкю*. 2014. Т. 49. № 3. С. 113–130. На японском языке.
- Симада Хироми.* Экибё тайсан: Нихон-но гофу бэсүто 10 («Избавление от заразы: 10 лучших японских амулетов»). Токио: Сайдзо, 2020. На японском языке.
- Тиба ниппо («Ежедневный вестник префектуры Тиба»). [Электронный ресурс]. <<https://www.chibanippo.co.jp/news/local/797086>>. На японском языке.

Н.А. Чеснокова

Оспа, холера и сифилис: меры по борьбе с эпидемиями в позднем Чосоне (1392–1897 гг.)¹

Корея по природе — очень здоровая страна.
Хендрик Хамель (1630–1692)²

Введение

Весной 2020 г. в Национальном музее Кореи прошла выставка «Борьба с эпидемиями в период Чосон», где были представлены портреты переболевших оспой чиновников, медицинские трактаты, медицинские инструменты, а также эпитафии в память об умерших [Fighting Epidemics in the Joseon Dynasty]. Через историю, через обращение к успешному опыту борьбы с теми или иными болезнями руководство страны стремится убедить граждан, что и современную ситуацию, как бы она ни была тяжела, они смогут преодолеть.

Действительно, сейчас в Республике Корея есть высококачественная медицина, оборудованные по высшим стандартам клиники — а как дела обстояли раньше? Как справлялись в Корее средневековой, государстве Чосон (1392–1897), когда то или иное заболевание представлялось в виде бестелесного разозленного духа, которого нужно в первую очередь умилостивить дарами?

Медицина никогда не была только наукой об излечении человека и предотвращении болезней. На ее достижения и практический результат издревле влияли сплетенные в неустанной борьбе политика и религия. Открытие или закрытие медицинских учреждений; исполь-

¹ В данной главе все иероглифы читаются по-корейски, кроме тех, относительно которых есть специальные указания.

² Цит. по [Hamel's World, 2003, p. 151].

зование местных снадобий или привезенных из иных государств; подготовка специалистов; даже само представление о сути болезни — все это диктовалось «свыше». Был важен человеческий фактор — готовность монарха к нововведениям, его желание опереться на новые исследования или, напротив, довериться многовековому опыту консервативного лечения.

Религиозно-философские воззрения и развитие средневековой корейской медицины

В Корее вплоть до позднего XVIII в. эпидемии, известные под общим термином «мор» (*онёк*), считали небесным знамением, причины которого заключались в нарушении баланса, гармонии в мироздании. Именно правителя-вана, посредника между Небом и Землей, винили в том, что он прогневал Небо; именно правителя видели спасителем от небесной кары. Поэтому часто одним из первых средств было задабривание Неба гуманными поступками — освобождением узников, выдачей бедствующим регионам продовольствия. Также ван должен был умиротворить ожесточенных духов ритуалами и дарами.

В то же время в стране действовали медицинские учреждения, работали врачи и медсестры, фармацевты. Благодаря постоянным дипломатическим контактам с Китаем в Чосон поступали трактаты о способах предупреждения болезней и их лечении, исследования о человеческом организме и полезных свойствах трав и настоек. Ученые Чосона также неустанно работали над исследованиями в области медицины. Тем не менее из-за глубокой религиозности простого народа и его необразованности вера в потустороннее происхождение болезней сохранялась вплоть до XX в.

Религия, философские учения, свойственный малообразованному люду мистицизм препятствовали развитию науки. Идеологическим хребтом государства было привнесенное из Китая в XIV в. неоконфуцианство. Учение имело прямую связь с политическими интересами Чосона, который, опираясь на постулаты неоконфуцианства, утверждал свою «цивилизованность» и позиционировал себя как наиболее развитого и конкурентоспособного вассала Минского Китая, «Срединного государства» в 1368–1644 гг. Это было важно,

так как именно Минский Китай изначально признал легитимность правителей Чосона, новой династии Ли, и каждый новый ван должен был получать у императоров Китая письменное одобрение и государственную печать. Даже после падения Мин и воцарения «варварской» маньчжурской династии Цин (1644–1912), вплоть до позднего XIX в., Чосон гордился тем, что он — совершенная реплика Минского Китая.

От «старшего брата», Китая, Корея получала основные сведения о мире, в том числе трактаты о болезнях и способах их лечения, а также рецепты лекарственных зелий и мазей. Кажется не случайным, что основные достижения корейских ученых и фармацевтов по изучению собственной корейской флоры, пригодной для лечения, приходятся именно на правление тех ванов Чосона, которые проявляли «пониженный пиетет» к Китаю и считали Корею ему равной, — это Седжон (правил в 1418–1450 гг.), Кванхэгун (правил в 1608–1623 гг.) и Чонджо (правил в 1776–1800 гг.).

Неоконфуцианство, распространенное в обоих государствах, развитию медицины не способствовало. Его идейный основатель Чжу Си (1130–1200) считал медицину «малой наукой» (кор. *сохак*, кит. *сяо сюэ*), не относящейся к занятиям благородного мужа [Духовная культура Китая, 2009, с. 400]. Неоконфуцианство требовало соблюдать целостность тела и препятствовало как вскрытию, так и операциям, связанным с ампутацией конечностей, вторжением во внутренние органы. В Корее верили, что если человек лишится части своего тела, то его потомки будут «ущемлены» и могут пострадать — физически или материально. За исключением отдельных периодов в истории, запрещены были эксгумация и вскрытие — впрочем, даже в благоприятные для науки периоды эти процедуры могли касаться только простолюдинов. Тело аристократа оставалось неприкосновенно [Karlsson, 2013, p. 35–38].

«Наследством» предыдущего государства Корё (918–1392) в Чосоне был буддизм. Как ни старался основатель новой династии Ли Сонге (правил в 1392–1398 гг.) обвинить буддизм в крахе Корё и искоренить его, добиться этого он не смог. И сам Ли Сонге, и его дети и внуки оставались буддистами. Буддистами были и многие простолюдины, которые зачастую тайком посещали буддийские храмы и при-

носили жертвы в надежде на избавление от тягот в текущей жизни и перерождение с лучшим статусом в следующей. В разгар эпидемий люди молились и приносили дары Будде Бхайшаджьягуру; не посещали банкеты и похоронные церемонии, а также уберегали свой чуткий нос от неприятных запахов. И, конечно, вносили значительные пожертвования в казну буддийских храмов. Наибольший урон буддизму нанес ван-деспот Ёнсангун (правил в 1495–1506 гг.), который стремился дискредитировать все ценности правящей династии и уничтожить аристократическую верхушку, — впрочем, такой же урон он нанес и корейской медицине, когда постановил, что в обязанности медсестер входит участие в придворных пирах, а не забота о больных.

Менее распространены были даосизм и шаманизм. Первый пользовался популярностью у романтиков-интеллектуалов, которые искали «вечную жизнь» на лоне природы вдали от мирской суеты и верили в полное излечение человека чудодейственными настойками. Что касается второго, то официально шаманы считались «подлым людом» и находились вне социальной системы, но именно они вступали в дело, если с болезнями не справлялись лекари и знахари. Народные «антиподы» мудреной науки, шаманы представляли собой укорененную традицию, которая привлекала непросвещенных крестьян, а потому оказывала колоссальное влияние на общее восприятие болезни у большинства населения Корейского полуострова. Так, например, шаманы классифицировали духов болезней — если пациент страдал от брюшного тифа или лихорадки, то следовало провести обряд по изгнанию злого духа из тела; но если подозревали оспу, то к ее духу вежливо обращались «уважаемый гость» (*мама сонним*) и пытались умилостивить. Считалось также, что болезнь может обойти стороной, если под Новый год сделать из соломы куклу, обернуть ее в свое платье и ночью бросить в сторону от дороги [Ионова, 1982, с. 180].

С XVI в. на полуостров начинают попадать редкие западные трактаты, переведенные на китайский язык, но корейские интеллектуалы все чаще обращаются к достижениям отечественной фармацевтики, что, вероятнее всего, связано с реакцией на «западную» науку, переосмыслением уже известного (движение «за реальные знания»-*сирхак*), а также с подъемом патриотизма в конце XVI в. Рас-

цвет корейской медицины приходится на поздний XVIII век, время правления вана Чонджо — именно благодаря его верным решениям удалось предотвратить эпидемию кори и объединить традиционные представления о болезни с научными достижениями того периода.

Однако вместе с зарубежными книгами в Корею проникают новые болезни — одной из самых неожиданных стал сифилис, беда любвеобильных мужчин, для которых казалось естественным проводить каждый вечер в объятьях очередной певички-*кисэн*. Другой наиболее распространенной и опасной болезнью стала холера, пик эпидемий которой приходится на поздний XIX век.

Ниже мы обратимся к историческому контексту и через призму борьбы корейских правителей с эпидемиями рассмотрим особенности развития корейской медицины в Средневековье. Важно, что вплоть до конца XIX в. корейское общество было очень жестко разделено на сословия, и это отражалось как на доступе к медицинским услугам, так и на восприятии значения медикаментозного лечения.

Медицинские учреждения в период Чосон

Болезни не обходили стороной ни бедные, ни зажиточные слои населения Кореи, но способы лечения напрямую зависели от места проживания человека и его материальных возможностей. Придворные, аристократия и жители столичного региона были в привилегированном положении. Как свидетельствовал очевидец, голландец Хендрик Хамель (1630–1692): «[В Корее] выращивают достаточно медицинских трав, но обычным людям они не нужны, потому что нет денег на врачей, которые в услужении у важных особ» [Hamel's World, 2003, p. 151].

Во дворце действовало так называемое Внутреннее медицинское ведомство (Нэыйвон). Существовали должности придворных врачей-фармацевтов и врачей-травников. Классическое медицинское училище (Чоныйгам) занималось и обучением кандидатов на должность придворного лекаря, и изготовлением и поставкой лекарственных препаратов для королевской семьи [Хангук минджок мунхва тэбэкквасаджон].

Жители столичного региона за медицинской помощью могли обратиться в Институт спасения людей (Хваринвон, впоследствии — Ведомство по спасению людей, Хваринсо). Подобное учреждение первоначально возникло в Корё и называлось Институт Востока и Запада (Тонсо тэбивон); Институт спасения людей — его преемник. Сохранена была система деления столицы на две части, в каждой из которых функционировал свой медицинский центр — территория за Малыми восточными воротами относилась к Восточному институту спасения людей (Тонхваринвон) либо Восточному ведомству по спасению людей (Тонхваринсо); а за Малыми западными воротами — к Западным (Сохваринвон либо Сохваринсо). Для бедняков были выстроены бесплатные больницы, которые носили название Ведомств на благо народа (Хеминсо)³ [Там же].

Ведомство по спасению людей и Ведомство на благо народа составляли вместе учреждение под названием «Два медицинских управления» (Яныйса). Помимо лечения, данные организации заботились о бедняках, неимущих и несли ответственность за захоронения. Отметим, что в период Чосон ближайшее к городу кладбище было за городской стеной — в настоящее время этот район называется Ынпхён и расположен на северо-западе разросшегося Сеула [Woo et al., 2019, p. 56].

Также горожане и простолюдины обращались за помощью к буддийским монахам, деревенским знахарям и шаманам — они относились к категории «подлого люда», то есть занимали положение вне социальной системы. Из-за низкого уровня образования в стране, мистических верований и отсутствия регулярных медицинских учреждений в удаленных от столицы регионах именно буддийские монахи, знахари и шаманы имели наибольшее влияние. Их способы лечения опирались на то, что человек загадочным образом связан с природой, особенно с небесными телами; болезнь — результат влияния злых духов либо конкретное враждебное существо, проникшее в организм человека⁴ [Ионова, 1982, с. 180]. Как мы увидим позднее,

³ В период 1392–1466 гг. они назывались Государственное управление на благо народа (Хемин когук). Существовали до 1882 г.

⁴ Подобное восприятие болезни сложилось уже в первые века нашей эры, что отражено, к примеру, в *хянга* «Песнь Чхоёна» («Чхоён ка», IX в.), где главный

традиционные народные представления о происхождении болезней серьезно осложняют первую всеобщую вакцинацию населения от оспы в XIX в.

Женщин среди шаманов и знахарей было больше, чем мужчин; но «государственная медицина» традиционно считалась мужским занятием, так как состоять на службе в Чосоне могли только мужчины. Одним из прогрессивных явлений Чосона можно считать начало государственного женского образования в области медицины, поскольку врачи-мужчины зачастую либо сами не хотели осматривать женщин-пациенток, либо возражали пациентки и их семьи. Обучать женщин врачебному мастерству стали с 1406 г., и первоначально это были акушерки, повитухи и кормилицы, которых в совокупности называли «женщины-врачи» (*ыйнё*) [Хангук минджок мунхва тэбэк-квасаджон].

Они изучали диагностику здоровья по пульсу, акупунктуру, основы акушерства, а также конфуцианскую классику. Профессия совершенно не привлекала женщин из образованных семей или среднего сословия, поэтому обучали придворных юных девушек-служанок. В провинциях специальных учебных заведений не было, поэтому губернаторы сами отбирали кандидаток для обучения в столице.

Чтобы заинтересовать женщин и поддержать их интерес к медицине, в 1434 г. был издан закон о жаловании *ыйнё* рисом дважды в год; с 1478 г. *ыйнё* делились на практиков-врачей и теоретиков-преподавателей. Но уже с 1485 г., когда был опубликован свод законов «Великое уложение по управлению государством» («Кёнгук тэджон»), *ыйнё* были почти приравнены к певичкам-*кисэн*. В начале XVI в. *ыйнё* приглашали на развлекательные мероприятия, называя их «медицинские певички» (*ыйги*), и только с 1610-х годов им было дозволено вернуться к своим обязанностям [Там же].

Отказ от поддержки института *ыйнё* был продиктован не провальной системой образования, а усилением неоконфуцианства в

герой берет на себя функции шамана и слагает заклинание для излечения жены от лихорадки. *Хянга* была настолько популярна, что изображения предполагаемого облика Чхоёна — мужчины-жреца с крупным носом, пышными усами и бородой, — в деревнях вешали на воротах дома, чтобы оградить семью от злых духов. Подробнее о самом произведении см. [Троцевич, 2004, с. 25-26].

стране и укреплением социальной иерархии, где женщина не могла быть равней мужчине. Парадоксально, но именно ван Сонджон (правил в 1469–1494 гг.), который подписал «Великое уложение», пригласил работать во дворце *ыйнё* Чандок с острова Чеджудо, потому что та единственная справилась с его зубной болью. Впрочем, как свидетельствуют историки, придворные медсестры не смогли освоить таинства Чандок, и секреты врачевания были утрачены навеки [Lee, 2005, p. 71].

В XVII в. ван Ёнджо внес поправки в «Великое уложение», и *ыйнё* были повышены в своем ранге, а также стали подразделяться на «столичных» и «провинциальных». Подобная система сохранялась в средневековой Корее вплоть до конца XIX в., когда традиционная медицина уступила место западной.

Произошло это после неудачной попытки государственного переворота в декабре 1884 г. Одной из жертв стал племянник королевы Мин (1851–1895) Мин Ёник (1860–1914), которому заговорщики нанесли несколько глубоких ран мечами. Корейская традиционная медицина не знала, как спасти принца. Один из дипломатов, немец Пауль Георг фон Мёллендорф (1847–1901), рекомендовал позвать западного миссионера, американского врача Горация Аллена (1858–1932), который прибыл на Корейский полуостров в сентябре 1884 г. Тот сумел поставить принца на ноги, а благодарный ван Коджон (ван в 1863–1897 гг., император в 1897–1907 гг.) окончательно поверил в достижения западной науки. Так в Хансоне, современном Сеуле, 10 апреля 1885 г. появилось первое медицинское учреждение западного типа.

Его планировали назвать «Домом широкой милости» (Кванхевон), но 12 марта 1885 г. переименовали в «Дом помощи людям» (Чеджунвон), и именно под этим именем он и стал известен. Финансирование учреждения проходило через Министерство иностранных дел. Отметим, что женщины по-прежнему не стремились пополнять ряды медсестер, и первое время Аллену приходилось привлекать *кисэн* в качестве посредников.

В 1886 г. Аллен составил отчет о своей деятельности за год, где описал способы лечения, а также спектр жалоб, с которыми к нему обращались пациенты: «Малярия и лихорадка — самые распространенные заболевания. Вторым по распространенности является си-

филис, и симптомы его многочисленны и разнообразны. Как и в других странах, где рис — основной продукт питания, часто встречается несварение желудка. Распространена проказа. Присутствуют те или иные варианты известных заболеваний. Распространены также редкие — меланома, бери-бери, дистома и онхоцеркоз» [Пак Хёну, Ё Инсок, 1999, с. 11–12].

С 29 марта 1886 г. в лечебнице стали обучать азам западной медицины и английскому языку. В 1904 г. «Дом помощи людям» был переименован в Больницу им. Северанса в честь мецената, нефтяного магната Луиса Северанса (1838–1913), и это название сохранилось до сих пор (хотя находится больница уже не там, где оригинальная лечебница Горация Аллена). В 1890-е годы западными миссионерами были открыты и другие больницы — например, Эли Барр Лэндис (1865–1898) начал принимать пациентов в Чемульпхо (совр. Инчхон).

Таким образом, только с конца XIX в. население Чосона смогло регулярно получать квалифицированную медицинскую помощь. До этого большинство жителей страны были вынуждены прибегать к услугам шаманов и знахарей, из-за чего укрепились суеверия и недоверие к государственной медицине.

Основные представления о болезнях и способах их лечения

Традиционная корейская медицина до XVII в. во многом опиралась на медицину китайскую, откуда были заимствованы основные трактаты, способы лечения недугов, представления об организме человека⁵. Так, согласно традиционной китайской философии, тело представлялось вместилищем «полых» и «плотных» органов, которые пронизаны сосудами-каналами, по которым текут как кровь, так и невидимая глазу пневма *ки* (氣).

К «полым» органам относили: желудок, желчный пузырь, мочевой пузырь, толстый и тонкий кишечник, а также пищеварительный

⁵ За подробными разъяснениями традиционных китайских (и отчасти корейских) представлений об устройстве и функционировании человеческого организма рекомендуем обратиться к: [Духовная культура Китая, 2009, с. 394–430].

тракт. Эти органы ассоциировали с «энергией» *ян* (陽) и считали, что они поддерживают связь организма с внешним миром. К «плотным» относили сердце, легкие, печень, почки и селезенку. Их ассоциировали с «энергией» *ым* (陰) (кит. *инь*) и считали, что они «ориентированы» на поддержание гармонии внутри организма.

Кроме того, каждый из указанных органов соотносили с одним из пяти элементов — металлом, водой, деревом, огнем или землей, — и взаимоотношения между органами выстраивали также через взаимодействие между элементами, которое называлось *охэнь*. Организм человека представлялся сложной системой, стремящейся к гармонии, — если какого-то элемента не хватает, его можно привнести извне; если какой-то из элементов в избытке, можно усилить те, что его «ослабляют». На этих принципах строились обнаружение патологий и лечение.

Что касается эпидемий, то их периодичность связывали с характеристиками комбинаций между десятью небесными стволами *сипкан* и двенадцатью земными ветвями *сибиджи*. Возможны всего 60 комбинаций, каждая из которых связана с одним из пяти элементов и одним из двенадцати животных зодиакального круга. Взаимодействие *сипкан* и *сибиджи*, как считалось, приводило к влиянию на человеческий организм в разные годы и даже месяцы разных факторов. Учитывалась дата рождения человека, гармония в ней пяти элементов и четырех животных (год, месяц, день и час). Многие века корейские ученые стремились выявить систему, которая связывала бы приход эпидемий с комбинациями *сипкан* и *сибиджи*, — это позволило бы предотвращать болезни или уменьшать число жертв.

Данные теоретические воззрения составляли основу умозрительных заключений о природе человеческого организма и происхождении болезней. Одновременно бытовала мистическая вера в то, что болезнь — это происки злых духов и наказание. Далее мы видим два вектора — научный подход, целью которого было познание сути болезни и подбор оптимального способа лечения; и подход, основывающийся на суевериях, то есть отказ от научных достижений из-за боязни нарушить привычный ход вещей и прогневать духа.

Лечение в обоих случаях было схожим и восходило к первым векам нашей эры — это акупунктура и прижигание. В Чосоне одну

из базовых книг по акупунктуре «Атлас точек пульса» («*Чинмэк то-гёль*») написал ведущий политический деятель Чон Доджон (1342–1398), но уже с 1415 г. корейцы использовали привезенные из Минского Китая схемы. Среди щадящих способов лечения — прием лекарственных трав или компрессы; королевская семья и аристократы также поправляли здоровье на горячих источниках⁶. Разница между подходами заключалась в лекарственных препаратах. Здесь причудливо смешивались представления о здоровье человека, его финансовых возможностях и — как ни странно — политический курс страны.

В связи с тем, что Корё тяготело к опоре на собственные силы, а не перевод зарубежных трудов, на начальном этапе в Чосоне корейские медики часто использовали трактаты корёсцев. Например, «Собрание корейских медицинских предписаний, спасающих жизнь» («Хяняк чесэн чипсонбан», 1398 г.). Но так как правители Чосона строили свою легитимность через обращение к Китаю и китаизацию системы образования и науки, вскоре корёские исследования исчезают, и на смену им приходят китайские книги, благо основным письменным языком в Корее вплоть до конца XIX в. оставался ханмун — кореезированной форма китайского письменного языка. Отход от использования стандартных китайских схем лечения в пользу оригинальных корейских маркирует коренной сдвиг в развитии корейской медицины и одновременно в этническом восприятии себя корейцами — как иной культурной общности, отличной от китайской. Культурный слом «свой-чужой», где под «своим» понималась именно Корея и древний (а также Минский) Китай, начался в XVII в. и постепенно затронул все уровни жизни корейцев.

⁶ Подробнее можно прочесть в сочинении «Истинные сведения о горячем дворце» («Онгун сасиль»), где детально описано «санаторное лечение» наследного принца Садо в 1760 г. «Горячий дворец» — это комплекс зданий, основное из которых окружает глубокий бассейн с теплой водой. Под некоторыми комнатами проложен *ондоль* — традиционная корейская система отопления. Рядом расположены одноэтажные постройки, где готовили подходящие по сезону и состоянию здоровья гостя блюда. Дни и часы, когда гостю позволялось принимать горячие ванны, были строго определены придворными гадалками, высчитывавшими их на основе *саджу пхальча* (四柱八字) — восьми иероглифов даты рождения.

Рассмотрим на примере. Основными книгами первой половины периода Чосон — до прихода в страну западных знаний — можно считать следующие три: «Полное собрание рецептов местных лекарств» («Ханяк чипсонбан», 1433 г.), «Собрание сведений в области лечения» («Ыйбан ючхи», 1445 г.), а также «Сокровищница восточной медицины» («Тоный погам», 1610 г.)⁷. Первые две были написаны придворными медиками во главе с Но Джунне (?–1452), третья — ученым-сирхакистом, врачом-практиком Хо Джунном (1540–1615).

Если Но Джунне и его коллеги опирались преимущественно на китайские книги, то Хо Джун был первым корейским специалистом, который подбирал для лечения лекарственные травы, произрастающие в Корее. Как говорят сами корейцы, Хо Джун совершил переворот «от *ханпан ыйхак* 漢方醫學 к *ханпан ыйхак* 韓方醫學», то есть от «медицины Ханьского [китайского] региона» к «медицине корейского региона» [Ким Хёнкван, 2006, с. 162]. Интерес к местной корейской флоре, первые предположения об уникальной связи между местом проживания человека и его здоровьем — темы, которые оказали влияние на развитие корейской медицины, фармакопеи, науки в целом. Хо Джун обобщил основные достижения народной медицины, опираясь на принципы физиологической патологии, диагностики и лечения, теории и практики. Всего в его произведении упомянуты 1420 лекарств, из которых 1300 — корейские [Воробьев, 2002, с. 113–114]. «Сокровищница восточной медицины» неоднократно переиздавалась в самой Корее, а также за ее пределами — в Китае (первое издание — 1669 г.) и Японии (первое издание — 1724 г.). Считается, что на Хо Джуна оказал влияние «Атлас точек пульса» Чон Доджона.

⁷ Еще одной крайне любопытной книгой можно назвать «О снятии несправедливого обвинения» («Муводнок», 1438 г.) — адаптированный перевод китайского труда Ван Юя (1261–1346). Так как конфуцианство требовало сохранять неприкосновенность человеческого тела, то проведение вскрытия и анализ причин гибели были невозможны, что увеличивало риск насильственных смертей простолюдинов и крестьян, а также рабов от рук господ. Были и иные смерти, причины которых требовалось расследовать. Сочинение «О снятии несправедливого обвинения» представляло собой общие правила медицинского осмотра трупов — по трупным пятнам, ушибам и гематомам можно было с высокой точностью установить причину смерти и найти виновного.

Развитие научного вектора не повлияло на доминирующие в обществе суеверия. Кроме того, из-за запрета на вскрытие или проведение операций представление о внутренних органах человека оставалось неполным. Также массы страдали от нищеты, а потому просто не могли себе позволить дорогостоящее лечение. В связи с этим в средневековой Корее под «лекарствами» понимали как дары природы — траву, сваренные и вымоченные семена, сосновые шишки, бобы и др.; так и производные человеческого организма — например, менструальную кровь [Чо, 2006, с. 46]. Использовались также части животных — особым органом, где концентрируется пневма *ки*, считалась печень. В большинстве случаев эти средства подходили для всех регионов. Но были и дорогие лекарства, доступные только высшей аристократии, — например, произрастающий в северных регионах женьшень, а также панты молодых оленей.

Чосон эпидемический

Хотя на Корейский полуостров, особенно после XVI в., попадали китайские исследования по борьбе с эпидемиями, они часто оставались невостребованными. Современные ученые считают, что причиной были различия климата на материке и на полуострове: если пик эпидемий в Китае приходился на жаркий период времени, то в Корее — также и на холодный, поэтому многие китайские труды для лечения корейских больных не подходили [Чо, 2006, с. 31]. На лечение и появление новых штаммов вирусов влияло повсеместное изменение температуры: в конце XVII — начале XVIII в. начался самый холодный отрезок Малого ледникового периода, продлившегося до конца XIX в.

Помимо общего термина «мор» (*онёк*, *ёк*, *ённё*) среди наиболее известных эпидемий средневековые корейцы выделяли «красный мор» — корь (*хонёк*), «конопляную сыпь» (*маджин*), оспу (*тучхан*). На основе проведенного нами анализа анналов королевской династии «Истинные записи династии Чосон» [Чосон ванджо силлок], где основным инфекционным заболеванием конца XV в. остается «мор» (1450 г. — первое упоминание «красного моря», 1506 г. — оспы), можно сделать вывод, что долгое время заболевания не различали и, воз-

можно, способы лечения также виделись одинаковыми. Единственная болезнь, которая определялась достаточно четко, — это малярия (*хакчиль*), знакомая корейцам еще с периода Корё и потому привычная.

Унифицированного порядка действий по избавлению от эпидемий не было. Каждый раз создавалась инструкция для конкретного случая — она рассылалась на ханмуне и на хангыле во все восемь провинций страны. Для разных разновидностей одной и той же болезни каждый раз требовалось новое исследование [Чо, 2006, с. 46]. К XVIII в. было также установлено, что в разных регионах болезнь протекает по-разному — на основе эмпирического анализа ученые Чосона обнаружили, что лекарства, успешно примененные в конкретном регионе, могут не помочь в аналогичной ситуации населению другой части полуострова [Shin Dongwon, 2014].

Одна из наиболее известных «инструкций» — «Новые способы по борьбе с эпидемиями» («Синчхан пхионпан», 1613 г.). Ее составил Хо Джун в период новой волны оспы 1612–1613 гг. по указу вана Кванхэгунa. Впервые были предложены такие базовые меры предосторожности, как проветривание помещений, где находился больной, и стирка вещей больного. Хо Джун поденно описывал течение болезни и предлагал рациональный подход к заболеванию, который тем не менее объяснял через прохождение особенной *ки* в теле человека — *ункирон*. В «Новых способах по борьбе с эпидемиями» Хо Джун предлагал жителям деревень объединиться перед угрозой заболеваний, чтобы ослабить страх перед голодом, одиночеством и неизвестностью. Подобный подход он обозначил как «способы для предотвращения заражения» (*пультон ёмпоп*). Все жители деревни должны распределять между собой пищу, чтобы накормить больных и членов их семей (предпочтение отдавалось блюдам с красной фасолью и каше); помещать всех пациентов в одно большое помещение; если требовалось дорогостоящее лекарство, то покупать его на общие средства [Ким Хо, 2015, с. 320–328].

Неизвестно, прислушался ли народ к советам Хо Джуна во время той эпидемии оспы, но по мемуарам путешественников и миссионеров XIX в. отчетливо видно, что вплоть до начала Нового времени малограмотное население к болезням относилось иррационально.

Кроме того, не для всех эпидемий были созданы «инструкции». Эпидемии были регулярными, и жертвы исчислялись сотнями тысяч.

Одна из крупнейших зафиксированных эпидемий разразилась в 1750 г.: за месяц погибли 124 тыс. человек. Между 1489 и 1946 гг. было по меньшей мере 32 холерные эпидемии, величайшая из которых в 1796 г. унесла 400 тыс. человек [Воробьев, 2002, с. 149]. С середины XVII в. эпидемия кори возвращалась каждые 10–20 лет; первая вспышка зафиксирована в 1668 г., а число жертв в 1707 г. достигло нескольких сотен тысяч; в 1730 г. в одной только столице умерло 9 тысяч; эпидемии кори в 1752 и 1775 гг. также унесли жизни более 10 тыс. корейцев [Shin Dongwon, 2014].

Эпидемии таких болезней, как корь или оспа, могли коснуться каждого человека независимо от социального статуса и достатка. От кори умерла принцесса Хвахёп (1733–1752), а от последствий оспы — ван Сукчон (правил в 1674–1720 гг.). Но были и эпидемии, которые долгое время никто не замечал.

Одной из таких болезней стал сифилис — он проник в Японию и Корею из Китая в начале XVI в. Возможно, первый источник, где описывается заболевание, — «Рассуждения Чибона» («Чибон юсьоль»). По мнению автора, Ли Сугвана (Чибон, 1563–1628), болезнь появилась в период 1506–1521 гг. Первый случай датируют 1510-ми годами [Woo et al, 2019, p. 61; Shin et al, 2008, p. 190]. Оригинальное его название — *чхонпхочхан*, что сейчас обозначает иное заболевание — «пузырчатка»; взамен используется термин *мэдок*. Связать упоминание *чхонпхочхан* с сифилисом удалось благодаря последовательному описанию симптомов болезни в сочинении «Лесоводство» («Саллим кёндже», 1715 г.) Хон Мансона (1643–1715)⁸. В Чосоне его также называли «китайская язва» (*танчхан*), что прямо намекало на источник заражения; а также «язвенная болезнь» (*чханпён*). В конце периода Чосон использовали термин *яммэчхан*, который сейчас также переводят как «сифилис».

В отличие от Японии, сифилис в Корее распространялся медленно, так как в Чосоне было меньше публичных домов, но к 1886 г. он

⁸ Несмотря на название, речь в сочинении идет о земледелии, огородничестве, садоводстве, цветоводстве, скотоводстве, фармакопее, диете, скорой помощи, избавлении от вредных насекомых.

стал одной из самых распространенных и опасных болезней на Корейском полуострове. Анализируя состояние скелетов XVI–XIX вв., современные южнокорейские археологи предполагают два возможных варианта: 1) частотность заболевания была крайне низкой, а потому в археологической выборке оно почти не представлено; 2) сифилис — болезнь «не-аристократии» [Shin et al, 2008, p. 195].

Изучались раскопанные захоронения района Ынпхён. Отметим, что могилы знати сохранялись лучше, так как перед погребением в нижнюю часть могилы засыпали древесный уголь, а затем устанавливали деревянные стенки, между которыми впоследствии опускали гроб с телом. Также могла использоваться известь. Подобные конструкции называли «захоронением гроба в угле» (*хвегванмё*). Простолудины не могли позволить себе такие роскошные похороны, и чаще всего их могилы представляли собой обычные ямы, тело же заворачивали в соломенный мат. Были и иные случаи, которые мы рассмотрим ниже.

Первый отчет Горация Аллена в 1886 г. свидетельствует, что среди 10 тыс. посетивших его жителей столичного региона сифилитиков было свыше семи сотен [Пак Хёну, Ё Инсок, 1999, с. 18]. При этом лечить сифилис было нечем, так как пенициллин будет изобретен лишь в 1928 г. Считалось, что помогает ртуть — и в «Дом помощи людям» эти пациенты приходили позднее также и с отравлениями.

Нет сведений о попытках предотвращения контактов с заболевшими или проведения «ликбезов» о сложности ситуации. Первые медицинские осмотры *кисэн* начались только в 1906 г. В 1902 г. в научной статье «Теория сифилиса» («Янмэчхан нон») врач Чи Согён (1855–1935) сообщил, что 70–80% его пациентов — сифилитики [Пак Хёну, Пак Юнджэ, 2020, с. 30]. При этом в болезни винили женщин. Добропорядочная жена, если ее муж приносил из публичного дома заразу, должна была совершить самоубийство. Распространение сифилиса продолжалось и в период японской оккупации 1910–1945 гг.

Успешной попыткой предотвращения эпидемии можно считать действия вана Чонджо в 1786 г.⁹ Когда были зафиксированы первые

⁹ Ван Чонджо был одним из немногих прогрессивных правителей Чосона, сопереживал народу и пытался улучшить его положение. В 1783 г. по его указу

случаи заражения корью, он разделил территорию на «зоны ответственности» существующих медицинских учреждений; велел выделить из королевских запасов дорогостоящих лекарств необходимые для бедных жителей — плату взимали только с зажиточных слоев населения; разработал правила для медицинских работников, а также способы поощрения; продумал систему распределения лекарств [Shin Dongwon, 2014]. При этом он действовал в рамках традиции и также провел ритуал для умиротворения духа болезни, хотя для духа кори впервые в истории был сочинен собственный текст [Ibid.]. Однако действия Чонджо встретили недовольство чиновников и врачей, которые не были заинтересованы в организации безвозмездной помощи населению. Многие были недовольны тем, что Чонджо обратился к деревенским знахарям и лекарям с вопросом о расчетах эпидемий — тех самых характеристик лет, которые складывались из *сипкан* и *сибиджи*. То есть существующая система получения медицинской помощи предполагала дифференциацию этой помощи в зависимости от происхождения больного, и без вмешательства правителя ситуацию изменить было невозможно.

Еще один яркий пример того, как необходимые медицинские меры не были проведены должным образом, а впоследствии не встретили понимания в необразованных кругах населения, — это попытка всеобщей вакцинации против оспы в начале XIX в.

В то время как в Китае использовали оспенный материал [Духовная культура Китая, 2009, с. 424], Корея все еще страдала от эпидемий. Одними из первых корейских книг, посвященных вакцинации, считают «Суть тонкостей оспопрививания» («Чонту симпоп ёджи») и «Постижение науки об оспинах» («Магвахветхон», 1800) ученого Чон Ягёна (Тасан, 1762–1836), где он обобщил китайский опыт по борьбе с оспой и предложил способы вакцинации для Чосона [Ким Сонхён, Ким Даллэ, 2009, р. 119]. Однако практика не стала повсеместной — начатая в 1800 г. доктором Ли Джонином¹⁰ (?–?) в север-

была издана инструкция «Правила помощи детям» («Чахюль чончхик»): оставшийся без помощи ребенок младше 10 лет мог рассчитывать на государственную поддержку — одежду, лечение и питание.

¹⁰ Свой опыт Ли Джонин описал в «Трактате о противооспенной вакцинации» («Сиджон тхонпхён», 1817?).

ных районах столичной провинции Кёнгидо, она прервалась в 1801 г. в связи со смертью вана Чонджо и началом гонений на католиков, а вместе с ними и на западные знания и культуру. В сочинении «Теоретическое исследование оспопрививания» («Чонту бёнчын соль», конец XIX в.) Ли Гюён (Оджу, 1788–?) указывал, что вакцинация также проводилась в 1854 г. в северных провинциях Пхёнандо и Хванхэдо [Korean Studies, 2013, p. 71].

Всеобщая вакцинация коровьей оспой на Корейском полуострове началась только в 1880 г. Этот важный этап связан с именем доктора Чи Согёна, который узнал о подобном способе из книги — вероятно, из переведенного труда Эдварда Дженнера (1749–1823), опубликованного в 1798 г. Чи Согён стал вакцинировать пациентов, работая в Пусане в японском госпитале, и после успешной апробации его опыт дал начало всекорейскому прививанию.

Как ни парадоксально, но, хотя вакцинация поддерживалась «свыше», именно королевская семья никогда не прививалась из-за того, что, согласно распространенному суевию, к ним нельзя было прикасаться металлическими предметами, к которым относились и иглы [Neff, 2021]. Мы полагаем, что запрет на металлические предметы связан с тем, что фамилия правящей династии — Ли, что переводится как «слива», то есть ассоциируется с деревом. В цикле пяти элементов, известном в Корее с первых веков нашей эры, «металл» уничтожает «дерево», а значит, возможно появление мистического представления об угрозе, которую таили металлические предметы для «деревянной» династии.

Суеверия были укоренены чрезвычайно глубоко в корейском обществе. Поэтому даже борьба с оспой в средневековой Корее — дуэль мистицизма и науки. *Мама сонним, сонним*, «гость», дух оспы, считался самым уважаемым духом болезни — а потому крестьяне не желали прививаться, дабы его не прогнать. Шаманки несколько раз поджигали дом Чи Согёна, также его обвиняли в убийстве [Ким Окчу, 1993, с. 54]. Полагаем, присутствовал и рациональный страх шаманок потерять хороший заработок.

Этнограф-кореевед Ю.В. Ионова (1924–2009) сообщала, что в конце XIX — начале XX в. духа оспы по-прежнему встречали как почетного гостя: мужчины и женщины мыли головы, накрывали в

сенях или у дверей дома столы с угощениями; приносили жертвы, коленопреклоненно молились, исполняли песни, готовили для всей деревни кушанья [Ионова, 1982, с 182]. Оспу кормили фруктами, вином, рисовыми лепешками; если была возможность — жертвовали домашним скотом.

Оспа воспринималась «естественно», и чаще ей заболели дети. Болезнь поражала семьи и бедных, и богатых — в апреле 1903 г. оспой заболел младший сын императора Коджона Ли Ын (1897–1970). Во дворец пригласили шаманок и гадалей.

Чтобы «задобрить духа», в буддийские храмы были отправлены дары; на девять дней запрещено убийство скота; во дворце нельзя было заниматься шитьем или забивать гвозди; также не позволялся ввоз и вывоз товаров. В мае, пока принц еще боролся с болезнью, были на три месяца остановлены общественные работы; дворцовые ворота не открывали; а Коджон не давал аудиенций [Neff, 2021].

Похожим образом оспу встречали в деревнях — если в доме кто-то заболел оспой, то в дверях протягивали веревку и втыкали сосновые ветки или обмазывали двери глиной, чтобы посторонние не тревожили «гостью». Если же кто-то приходил, то должен был постучать и встретиться с хозяевами дома на улице. Считалось, что дети, которые болеют оспой, становятся проводниками для духа болезни и приобретают мистические способности, в том числе дар ясновидения. Поэтому ребенку предлагали вкусные яства, дарили подарки — с надеждой, что дух оспы оценит это предложение и не заберет живую душу [Ионова, 1982, с 182–183].

Когда оспины начинали подсыхать, то это означало, что дух собирается уходить. Провожать его тоже требовалось со всевозможным почетом. Например, Коджон отправил «с духом оспы» шаманов и лошадей, нагруженных едой и ценными подарками [Neff, 2021]. В деревнях также приглашали шаманов, собирали родственников и соседей, накрывали стол; готовили свежие кушанья, навьючивали их на соломенное чучело лошади и бросали на дорогу, в стороне от человеческого жилья. Также могли изготовить куклу, которая символизировала дух оспы, надеть на нее одежду больного, положить пару сандалий к ней, а также деньги — то есть символически откупиться [Ионова, 1982, с. 183].

Очень важно, что народные страхи перед духом оспы способствовали увеличению числа зараженных. Не последнюю роль в этом играли суеверия, касающиеся захоронений.

В безденежных семьях крестьян обычное захоронение представляло собой вырытую могилу, в которой лежал труп, укрытый соломенным матом. Специально могилу никак не укрепляли и известкового слоя, который препятствовал бы распространению бактерий, не укладывали. Часто тела просто лежали у дороги. Пример — впечатления сотрудника американской Северной пресвитерианской миссии канадца Джеймса Гейла (1863–1937), который работал в Корее в 1888–1923 гг.: «[Корейцы] обвязывают своих мертвецов циновками и оставляют жариться и гноиться под солнцем. Воздух гнил, и вскоре становишься экспертом, отличая ядовитое зловоние жертв оспы и холеры от обычных запахов Дальнего Востока» [Gale, 1898, p. 15–16]. Узнав причину, по которой тела не хоронят, Гейл был чрезвычайно недоволен — все дело в том, что нужную дату должен указать гада-тель-*пхунсуга*, опираясь на дату рождения покойного *саджу пхальча*. Учитывая, что географическая теория *пхунсу чир* *соль*, согласно которой и проводилась организация похорон и выбор даты и места, с IX–X вв. распространялась «сверху вниз», от королей к простым людям, то весьма оригинальным кажется предположение, что первоначально теория специально внедрялась в массы, дабы упорядочить систему захоронений [Eggert, 2002, p. 248]. Но при эпидемии она была губительна.

Иной пример — если оспой болела вся семья и один из детей умирал, то его не хоронили, пока не выздоравливали остальные дети. Считалось, что дух оспы может обидеться и отомстить — другие дети начнут царапать себе лица и останутся на всю жизнь изуродованными. Умершего ребенка в доме не оставляли. В ожидании окончания эпидемии его тело заворачивали в соломенный мат и подвешивали — на городскую стену, дерево или иную высокую конструкцию [Ионова, 1982, с. 183],

Отметим, что покойного не всегда предавали земле — существовал также обычай воздушного захоронения, распространенный у буддистов. Верили, что если тело будет подвешено и станет разлагаться естественным путем, а органы будут высыхать и вымывать-

ся дождем и ветром, то после перерождения человека ждет долгая счастливая жизнь.

Поражает, что данные суеверия бытовали в позднем XIX в., хотя уже в XVII в. Хо Джун предлагал совершенно иные меры борьбы с распространением эпидемий в деревнях. Таким образом, мы видим, что либо контроль за соблюдением противоэпидемических мер отсутствовал, либо люди опасались гнева безликого духа больше, чем палок со стороны государственных чиновников.

Но если к оспе можно было подступиться, то многие болезни представлялись неизлечимыми, и власти ничего не могли сделать для сдерживания числа зараженных.

В 1821 г. по Корейскому полуострову прошла первая эпидемия холеры. Она началась с северных регионов страны и, как считается, была наследницей той эпидемии, что ранее, в 1817 г., поразила Индию и затем Китай¹¹. Вероятно, именно тогда холеру в простонародье стали называть «крыса» (*чви*). Люди верили, что она забирается в мускулы ног и затем поднимается выше — а когда достигает живота больного, то наступает смерть [Ионова, 1982, с. 181]. Позднее, когда из японского языка корейцы узнали международный термин «холера», они произносили его как *хоёллаль* (虎列刺) или *хоэльджа* (虎列刺), и подобранные иероглифы можно перевести как «тигр разрывает на части».

От северных регионов болезнь быстро продвигалась к югу и с сентября по ноябрь охватила весь полуостров, кроме прилегающих островов. На следующий год она повторилась весной и осенью, на этот раз не обошла и острова [Neff, 2017]. Меры, которые предпринимал ван Сунджо (правил в 1800–1834 гг.), были недостаточными для того, чтобы остановить эпидемию.

Деревни пустели. Люди оставляли дома и стремились в столицу, потому что там можно было получить хотя бы минимальную медицинскую помощь, — но среди беженцев были и инфицированные теми или иными заболеваниями. Поэтому Сунджо сосредоточился на том, чтобы разделить выживших. Тех, у кого шансов не было, за

¹¹ Та же эпидемия позднее пришла в Японию — в 1822 г., также через Китай. См. [Kim Jeong-Ran, 2013, p. 228].

пределами городских ворот ждали временные укрытия и заранее выкопанные могильные ямы; тех, кто оставался жить, отправляли обратно в деревни, поднимать сельское хозяйство.

В период 1821–1835 гг. население Чосона из-за инфекционных болезней сократилось почти на миллион. Холера 1859–1860 гг. унесла около 400 тыс. человек, следующая вспышка случилась уже в 1862 г. — обе они пришли с японской стороны, через открытый порт Пусан, то же самое повторилось в 1879 г. [Kim Jeong-Ran, 2013, p. 228, 232].

С 1876 г., после подписания первого международного договора (корейско-японский Канхваский договор), Корея начала заключать соглашения с мировыми державами. Кроме Пусана, был открыт порт Вонсан (1880) и Чемульпо (Инчхон, 1883). Это привело к увеличению числа иностранцев в стране, а вместе с тем — к усложнению эпидемиологической ситуации, которая была вызвана как недостаточно жесткими санитарными нормами в самой Корее, так и «занесением» болезни со стороны. В этих условиях основными болезнями стали три — сифилис, малярия и холера.

Малярию лечить было нечем, кроме хинина, а продавался он только в клиниках западного образца, таких как «Дом помощи людям» Горация Аллена¹². При этом, как пишет Ким Джоннан, хотя корейцы и болели малярией из-за почти полного отсутствия санитарных норм — однако чаще пациентами были дети, у старшего же поколения к малярии появлялся иммунитет [Kim Jeong-Ran, 2016].

Японские и китайские моряки, чьи поселения располагались в открытых городах-портах, а также многие миссионеры и дипломаты часто не имели ни доступа к лекарствам, ни иммунитета. Малярия, холера и другие инфекционные заболевания привели к качественному изменению условий жизни. Например, поменялся «рисунок» города — дипломаты и миссионеры старались строить дома на холмах, вдали от болотистой местности¹³.

¹² В «Отчете» Аллен сообщает, что они продают хинин. Подробнее см. [Пак Хёну, Ё Инсок, 1999, с. 9].

¹³ Из-за несоблюдения этого бытового правила в 1898 г. от малярии скончался врач, основатель клиники в Чемульпо, миссионер и ученый Эли Барр Лэндис.

Наибольшее влияние инфекционные болезни, холера в первую очередь, оказали на развитие международных отношений, принятие западного опыта. Здесь движущей силой стала Япония — во-первых, потому что у нее были амбициозные планы по колонизации Корейского полуострова; а во-вторых, потому что с ней велась наиболее активная торговля, и ее присутствие во внутренней жизни Кореи было велико.

В самой Японии в период Мэйдзи произошло обращение к западной медицине, был поднят вопрос о значимости санитарных норм и гигиены. Большое значение в преобразовании облика страны также имели исследования молодого немецкого врача Эрвина Бельца (1849-1913), который с 1876 г. преподавал в Токийском университете. Поэтому когда из-за холеры, малярии и других заболеваний в Корею стали страдать японские служащие и матросы, Япония в 1880 г. составила список правил, по которым надлежало жить в районе Японского дома (Вэгван) на юге полуострова. Среди них — уборка берегов, запруд, соблюдение чистоты и др. Но впоследствии правила были распространены и на корейское население, которое проживало в Пусане и близ него. В 1882 г. японский консул потребовал от полиции не позволять корейцам мусорить, справлять нужду в общественных местах, ходить полуодетыми, а также нарушать общественный порядок — то есть в целях борьбы с холерой были введены социальные нормы, которые ускорили европеизацию Кореи [Kim Jeong-Ran, 2013, p. 233].

Но самые большие изменения произошли в таможенной системе. Появилось понятие «карантина» — который в Японии, например, был введен по отношению к корейским судам уже с 1879 г. Сложность заключалась в том, что Чосон не мог принимать решения самостоятельно — как из-за отсутствия опыта и знаний в данной сфере, так и, прежде всего, из-за сильного влияния Китая и Японии. С 1883 по 1893 г. корейская таможня (*каннисо*) была организована по образцу китайской и подчинялась ей.

Однако до 1887 г. единого документа, который регулировал бы карантинные меры в портах, не существовало. Вопрос карантинных мер и безопасности в каждом порту (Пусан, Вонсан и Инчхон) в 1886 г. был утвержден внутренними соглашениями между предста-

вителями корейской стороны и представителями основных импортеров [Пак Ханмин, 2020, р. 73].

Первым единым международным документом, затронувшим вопрос о безопасности граждан страны в условиях постоянной морской торговли, стали «Правила для предотвращения эпидемии в торговых портах» (1887), разработанные новым главой китайской таможни Генри Мерриллом (1853–1935), который в 1885 г. сменил на этом посту Пауля фон Мёллендорфа.

Согласно данным правилам, корабли должны были встать на якорь вдали от порта, независимо от того, из какой страны они были; далее следовало ожидать прибытия специалистов, которые проверяли эпидемическую обстановку, и только после положительного вердикта корабль мог проследовать в порт. Если были зафиксированы случаи заболевания, то никто из членов экипажа не должен был общаться ни с местными жителями, ни с экипажем других кораблей. Если требовалось лечение или если нарушались установленные правила, то переговоры шли между главой таможенной службы Чосона *камни* и консулом страны — владельца корабля [Kim Jeong-Ran, 2013, р. 237].

Меррилл взял за основу правила, которые доказали свою эффективность в Китае. Они действовали в Корее до 1893 г. Были введены должности таможенных карантинных служащих; организованы карантинные лодки и карантинные больницы — подобные учреждения были открыты в каждом торговом порту для лечения больных инфекционными заболеваниями [Чин Чхин, 2020]. Система работала исправно, но из-за сложных уровней бюрократического подчинения она была пересмотрена в 1893 г. В дальнейшем на изменения системы карантина в Корее повлияли японские акты — это было связано с усилением позиций Японии в стране.

Постоянные эпидемии в конце периода Чосон подтолкнули корейцев к принятию помощи иностранцев — однако еще долгое время простолюдины во время эпидемий жгли костры и били в барабаны, веря, что шум и свет отпугивают злых духов. С 1894 г. контроль за соблюдением санитарных норм был передан в руки полиции. Классическое медицинское училище было заменено Санитарным бюро (Висэнгук), которое стало основным медицинским учреждением в

стране и использовало не только корейский, но и западный опыт работы [Park Yunjae, 2010].

Но суеверия еще долго не оставят корейцев. Как вспоминал Джеймс Гейл: «Вдоль дороги дьявольские столбы (*devil-posts*) с оскаленными зубами. Их задача — не пускать злых духов. Когда в 1895 г. разразилась холера, такие столбы стояли повсюду, и на каждом из них была вырезана надпись: “Это генерал, который охотится за духом холеры”. Кроме того, поперек дороги была вырыта канава, чтобы уже наверняка ни один дух не проскочил» [Gale, 1898, p. 243].

Заключение

История борьбы корейского правительства с эпидемиями — это одновременно история борьбы с суевериями, мистицизмом и попытка обрести свой собственный уникальный не-китайский путь. Также это печальное свидетельство разобщенности «верхов» и «низов» корейского общества, в разной степени имевших доступ к медицине, к лекарственным препаратам, к знаниям.

Виной тому были религиозные и философские воззрения, строгая иерархия, отсутствие единой медицинской системы и единого медицинского образования, некоторое скептическое отношение к профессии врача и фармацевта. Выравниваться ситуация начала в позднем XVIII в., однако из-за политической борьбы и гонений на католиков, резкой критики «западных ценностей» медицина Чосона вновь оказалась не у дел в начале XIX в. Отказ от взаимодействия с Западом, неприятие иной формы лечения, кроме устоявшейся, — все это вело к понижению качества жизни человека, будь то аристократ или простолюдин.

Однако необходимо отметить значимые вехи на пути развития корейской медицины — это работы Хо Джуна, Чон Ягёна; деятельность Чи Согёна; реформы вана Чонджо.

В конце XIX в. корейская медицина начинает активное взаимодействие с медициной «западного образца». Решение эпидемических проблем приводит к улучшению качества жизни населения, реформам в социальной сфере и появлению единых санитарных норм.

В настоящее время традиционная корейская медицина в стране по-прежнему популярна и делит с «западной» медициной сферы влияния, что свидетельствует о доверии корейского народа к опыту ученых и лекарей прошлого.

Библиография

- Воробьев М.В. Очерки культуры Кореи. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
- Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / под ред. М.Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2009.
- Ионова Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Кореи. Середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1982.
- Троцевич А.Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.): Учебное пособие. СПб.: Издательство СПбГУ, 2004.
- Eggert M. P'ungsu: Korean Geomancy in Traditional Intellectual Perspective // Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung. 2002. Vol. 26. P. 243–257.
- Fighting Epidemics in the Joseon Dynasty. National Museum of Korea. [Электронный ресурс]. <<https://www.museum.go.kr/site/eng/exhiSpecialTheme/view/past?exhiSpThemId=542304&listType=list>>.
- Gale J.S. Korean Sketches. Chicago: Fleming H. Revell Company, 1898.
- Hamel's World. A Dutch-Korean Encounter in the Seventeenth Century / trans. J.-P. Buys, ed. by V. Roeper and B. Walraven. Amsterdam: Sun, 2003.
- Karlsson A. Law and the Body in Joseon Korea: Statecraft and the Negotiation of Ideology // The Review of Korean Studies. 2013. Vol. 16. No. 1. P. 7–45.
- Kim Jeong-Ran. Malaria and Colonialism in Korea, c. 1876 — c. 1945 // Social History of Medicine. 2016. Vol. 29. No. 2. P. 360–383.
- Kim Jeong-Ran. The Borderline of 'Empire': Japanese Maritime Quarantine in Busan c. 1876–1910 // Medical History. 2013. Vol. 57. No. 2. P. 226–248.
- Korean Studies: Korea Seen from Outside. Seoul: Seoul National University, 2013.
- Lee B.Y. Women in Korean History. Seoul: Ewha Womans University Press, 2005.
- Neff R. First Cholera Pandemic Devastated Korea in 1821. 2017. [Электронный ресурс]. <https://www.koreatimes.co.kr/www/news/culture/2016/09/135_213832.html>.

- Neff R. Imperial Prince Yeong's Childhood, part 1: Small Pox Sorcery. 2021. [Электронный ресурс]. <https://www.koreatimes.co.kr/www/opinion/2021/05/721_309581.html>.
- Park Yunjae. Sanitizing Korea: Anti-Cholera Activities of the Police in Early Colonial Korea // Seoul Journal of Korean Studies. 2010. Vol. 23. No. 2. P. 151-171.
- Shin D.H., Lee H.J., Hong J.H., Woo E.J., Shin Eunkyong, Kim Y.S., Ki H.C., Lee Eunju. A Historical Approach to Syphilis Infection in Korea // Acta Medico-historica Adriatica. 2018. Vol. 16. No. 2. P. 185-202.
- Shin Dongwon. Measures against Epidemics during Late 18th Century Korea: Reformation or Restoration? // Penser les épidémies depuis la Chine, le Japon et la Corée. 2014. No. 37. P. 91-110. [Электронный ресурс]. <<https://journals.openedition.org/extremeorient/333?lang=en>>.
- Woo E.J., Kim J.H., Lee W.J., Cho H., Pak S. Syphilitic Infection in a Pre-Modern Population from South Korea (19th Century AD) // Anthropological Science. 2019. Vol. 127 (1). P. 55-63.
- Ким Окчу. Чосон мальги тучхан-е юнхэн-ква минган-е тэын («Распространение оспы в конце периода Чосон и реакция народа») // Korean Journal of Medical History. 1993. Vol. 2. No. 1. P. 38-58. На корейском языке.
- Ким Сонхён, Ким Даллэ. Чонджо-е ыйхаккван («Медицинские воззрения при Чонджо») // Korean Journal of Medical History. 2009. Vol. 18, No. 35. P. 117-131. На корейском языке.
- Ким Хёнкван. Инмулло понын чосонса («История Чосона в лицах»). Сеул: Сиа чхульпханса. 2006. На корейском языке.
- Ким Хо. 1612-нён онёк пальсэн-ква Хо Джун-е Синчхан пёгонпан («Эпидемия 1612 года и "Новая редакция [способов] борьбы с лихорадкой"») // Чосон сидэ сахакпо. 2015. Vol. 74. P. 307-333. На корейском языке.
- Пак Ханмин. 1886-нён Чосон нэ кхоллера юхэн-ква кэханчан комёк («Вспышка холеры в Чосоне в 1886 г. и карантин в открытых портах») // Korean Journal of Medical History. 2020. Vol. 29. No. 1. P. 43-80. На корейском языке.
- Пак Хёну, Ё Инсок. Чеджунвон ильчханёндэ погосо («Годичный отчет о деятельности "Дома помощи людям"») // Ёнсе ыйсахак 延世醫史學. 1999. Т. 3. № 1. С. 1-44. На корейском языке.
- Пак Хёну, Пак Юнджэ. Сарам-ыль куха-нын чип, Чеджунвон («Чеджунвон, Дом помощи людям»). Сеул: Science books, 2020. На корейском языке.

- Чин Чхин (*Jin Qing*). Чосонхэгван-ый комёкчхеге кучхуккваджон-гва ка-мёмбён хэвеюиб-е тэхан тэын (1886–1893) («Создание норм каран-тина для корейской таможни и реагирование на приток инфекцион-ных заболеваний из-за рубежа в 1886–1893 гг.») // *Korean Journal of Medical History*. 2020. Vol. 29. No. 3. P. 1029–1064. На корейском языке.
- Чо Вонджун. 16~17 сеги Чосон-е пхиёк ыйсо-рыль тхонхэ салпхёпон онёкхак-е тхыкчин («Анализ особенностей эпидемиологии в Чосоне в XVI–XVII вв. на основе медицинских трактатов об избавлении от мора») // Хангук ыйсахак хведжи. 2006. Т. 19. № 2. С. 29–47. На ко-рейском языке.
- Чосон ванджо силлок («Истинные записи династии Чосон»). [Электрон-ный ресурс]. <<http://sillok.history.go.kr>>. На корейском языке.
- Хангук минджок мунхва тэбэкквасаджон («Энциклопедический словарь корейской народной культуры»). [Электронный ресурс]. <<http://encykorea.aks.ac.kr>>. На корейском языке.

А.В. Михалев

«Запретные земли» Внутренней Азии: от малых лимитрофов к санитарным кордонам

Введение

У региона Внутренняя Азия множество определений, однако в данной работе мы исходим из локализации его территориальных рамок в пределах Алтая, этнографической Бурятии, Внутренней и Внешней Монголии, Маньчжурии как исторической области империи Цин, Тибета и Тувы. В центре нашего внимания — история отказа от практики разграничения пространства посредством сакральных запретов на заселение и возведения физических рубежей. Преодоление запретов на заселение напрямую связано с наступлением эпохи модерна, изменившей геополитическое пространство региона и способствовавшей внедрению новых логистических систем и экономических укладов [Давидов, 1911].

Основным контекстом изучаемых процессов будет маньчжурская эпидемия бубонной чумы, окончательно изменившая традиционное устройство региона. Эпидемию мы рассматриваем как один из атрибутов темпорального режима модерна, поскольку перемещение населения, сопутствующее эпохе «новых скоростей» [Шенк, 2016, с. 295–296] — развитию железных дорог и межконтинентальной пароходной связи, — означало и новые масштабы распространения заболеваний. Вслед за этим получила широкое распространение и современная медицина [Башкуев, 2016], вытесняя традиционные для Азии запреты и ограничения, связанные с практиками вскрытия или кремации.

Не менее интересен вопрос о способности империй справляться с вызовами пандемии. В изучаемом случае мы сталкиваемся с

поздними империями, то есть с изживавшими себя политическими формами. Однако, как показывает исторический материал, они оказались вполне способны справиться с пандемией такого опасного заболевания, как бубонная чума. Имеет смысл проследить, какие были использованы мобилизационные и ограничительные механизмы, их универсальность или, напротив, локальный характер. Хотелось бы подчеркнуть, что исследование посвящено не вспышке чумы в Маньчжурии, а трансформации границ, экстерриториальностей и суверенитетов в условиях эпидемии.

Хронологические рамки исследования ограничены поздним-перским периодом — с 1890-х годов до 1911 г. Его начало связано с «открытием» Маньчжурии русскими, а конец — с Синьхайской революцией и распадом единого имперского пространства Цин, граничившего с Российской империей. Одним словом, мы рассматриваем одно из наиболее сложных двадцатилетий в истории русско-цинских отношений во Внутренней Азии. Это период строительства Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД), иностранного господства в китайских портах, восстания ихэтуаней и, наконец, распространения чумы.

Эта эпидемия чумы, начавшаяся во Внутренней Азии в 1910 г. (на станции КВЖД «Маньчжурия»), достаточно подробно описана как в документах медицинской статистики, так и в личных воспоминаниях очевидцев. Наиболее интересные среди них — «Труды I съезда врачей Приамурского края 23–28 августа 1913 г.» и «Исследования профессора медицины А.М. Скородумова по вопросам распространения чумы в Монголии и Забайкалье» [Скородумов, 1929]. Важно упомянуть и материалы военно-медицинского ведомства, непосредственно участвовавшего в ликвидации вспышки заболевания. Среди использованных нами исторических источников важное место занимают «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества». В них содержится подробная информация о пространственном районировании зон эндемичного возникновения чумы. Содержательно характеризуют ситуацию «Стенограммы заседаний Государственной Думы» и «Высочайше учрежденная междуведомственная комиссия по пересмотру врачебно-санитарного законодательства». Из этих материалов

можно почерпнуть подробные сведения о возникновении санитарных кордонов и об использовании армии для обеспечения карантина.

Для изучения проблем разграничения пространства и сакральных запретов нами было использовано составленное для канцелярии министра финансов «Описание Маньчжурии» Д.А. Позднеева [Описание Маньчжурии, 1897]. Эти сведения были дополнены за счет опубликованных военными «Экспедиций в Южной Маньчжурии... 1900–1901 гг.» [Экспедиции, 1904]. Кроме того, при проведении исследования были использованы документы Генерального штаба Российской империи, посвященные границам и приграничным территориям Дальнего Востока [Венюков, 1873; Дальний Восток, 1911].

Важное место среди источников занимают материалы Общества русских ориенталистов (ОРО), созданного в 1908 г. при финансовой поддержке КВЖД. Одной из наиболее крупных аналитических работ, изданных КВЖД, стала книга «Северная Маньчжурия и КВЖД» [Северная Маньчжурия, 1922], изданная в 1922 г. в Харбине. Материалы этого издания позволили нам сформировать целостную картину политических и социальных трансформаций на окраинах империи Цин. Источники более раннего периода не были использованы, так как привлеченные материалы конца XIX — начала XX в. более полно освещают интересующую нас проблему. Кроме того, основное внимание было уделено русскоязычным документам, поскольку именно российские востоковеды наиболее подробно изучили позднеимперские Маньчжурию и Северный Китай. Более того, данные территории попали в сферу геостратегических интересов Российской империи и рассматривались как плацдарм для дальнейшей экспансии. Именно поэтому население, границы, санитарное состояние и транспортные узлы оказались так подробно описаны в русских гражданских, военных и фискальных материалах.

Сакральные пространства и малые лимитрофы Внутренней Азии

Малые лимитрофы — это пограничные территории, разделяющие пространство кочевой периферии Внутренней Азии. Малые лимитрофы являются геополитической проекцией большого лимитро-

фа — Великой Китайской стены, номинально разграничивающей оседлый и кочевой миры. Малые лимитрофы — это физически существующие пограничные линии и прилегающие к ним территории, закрепленные сакральными нормами за маньчжурами, монголами или тунгусами. Они не только разделяли племенные владения и хозяйственные уклады, но и регулировали пределы расселения тех или иных народов, неявно влияя на их численность. Идея малых и больших лимитрофов перекликается с идеей Т. Барфилда о внешних и внутренних границах, регулировавших отношения Китая и кочевого мира [Барфилд, 2009, с. 50, 60]. Отличие заключается лишь в том, что наша терминология более применима к эпохе Нового времени [Lattimore, 1940].

Внутренняя Азия как политическое пространство в эпоху модерна неоднократно подвергалась искусственному разграничению, в частности, Маньчжурию от Китая отделял так называемый ивовый рубеж или ивовый палисад (*Liùtiáo Biān*), построенный в XVII в. [Edmonds, 1979, p. 599–621]. В свою очередь, Монголию от Маньчжурии отделял Внутренний ивовый палисад. Общая протяженность ивового палисада, по сведениям русских путешественников XIX в., равнялась тысяче верст. Этот рубеж был сооружен вместе с въездными воротами и таможенными участками. Г.Е. Грумм-Гржимайло писал: «Маньчжурия, Халха, Кобдосский район и территории урянхайцев оставались под запретом до последнего времени, и только в текущем столетии пекинское правительство не только совершенно отменило этот запрет, но и энергично повело колонизацию китайскими выходцами пустопорожних земель Халхи и Маньчжурии» [Грумм-Гржимайло, 1926, с.737].

Запрет на заселение Маньчжурии был не просто законодательным актом, он имел также мифоритуальную подоплеку. Родина династии Цин, земля, с которой взлетел дракон, считалась сакральной — чистой. Согласно установлениям императоров, родина восьмизнаменной маньчжурской армии была местом для благородных занятий — стрельбы из лука и верховой езды [Elliott, 2000, p. 603–646]. Установление ивового палисада отделило этот мир от профанного Китая. Ивовый палисад воспевался в придворной литературе маньжурской династии. Пожалуй, самый известный случай — сти-

хотворение императора Цяньлуна 1754 г. «Ивовый палисад» [Bello, 2015, р. 68]. За ивовым палисадом начиналось пространство, населенное духами предков маньчжуров, место отправления их культа. В шаманистских представлениях подобная территория должна была оставаться недоступной для чужаков. Это поддерживало идентичность «знаменных», как еще именовали маньчжуров после учреждения института восьми знамен, то есть наследственной военной касты маньчжуров [Барфилд, 2009, с. 218].

Схожая ситуация сложилась в монгольских землях, также поделенных на восемь знамен [Там же]. Их территория также была отграничена и закреплена за князьями. Император официально запретил китайцам хань селиться во Внутренней и Внешней Монголии. Монголам же запрещалось без разрешения переходить в 18 провинций ханьского Китая (*nèidi*), за это наказывали [Yi Wang, 2021]. Также им было запрещено переходить в другие монгольские владения. За счет этой системы запретов монгольские князья получали население, прикрепленное к их *нутугам* (родовым кочевьям). Подобное положение вещей замыкало в пределах локальных владений все явления: и позитивные, и негативные. Например, русские ученые засвидетельствовали, что на протяжении всей второй половины XIX в. в различных частях Монголии систематически происходили вспышки бубонной чумы [Государственная дума, 1911, с. 231], однако массового распространения они не получали благодаря замкнутости проживания населения.

Попытки лимитрофизации пространства предпринимались и на территории российского Забайкалья — Даурии. Вплоть до середины XX в. все пространство Внутренней Азии было объединено этнокультурными и экономическими связями. В этих условиях политические практики разграничения, применявшиеся в приграничье империи Цин, были распространены и на окраинах России. Прежде всего речь шла о разделении «породных земель» и правах на выпас скота.

Так, «Летопись баргузинских бурят» свидетельствует о том, что в период возникновения поземельных споров между бурятами и тунгусами (в XVIII в.) было решено разграничить земли двух народов «лиственничным палисадом» протяженностью 60 верст (Ута Хуре — длинная городьба) [Востриков, Поппе, 2007, с. 29]. Однако по указу

русского воеводы Ута Хуре был сломан, а разграничение земель было проведено на основании решения Земского суда 1802 г. [Там же, с. 29]. Практика возведения палисадов как разграничительных линий, вероятно, является некоей общей для тунгусов и маньчжуров традицией. Скорее всего, она берет начало из культурных норм, характерных для каждого из этих родственных народов. Практика отгораживания — это воплощение важной разделительной линии между внешним, «чужим» миром — и «своим», сакральным.

Малые лимитрофы Внутренней Азии, согласно историческим данным, начали приходить в упадок уже в начале XIX в. Этот процесс был непосредственно связан с возникновением новых геополитических угроз, подстегнувших китайскую колонизацию. Например, монгольские князья под давлением имперского правительства со второй половины XIX в. продавали «породные земли» ханьским поселенцам: «Колонизация Монголии ведется Китаем с целью приобщения ее к китайской культуре и ограждения от вторжения туда русского влияния» [Дальний Восток, 1911, с. 352–353]. С другой стороны, существовали и примеры добровольной продажи: «Чжалайтский же князь, нуждаясь в деньгах для представительства в Чжеримском сейме, сам обратился в Пекин с ходатайством о продаже земель для целей китайской колонизации» [Там же, с. 241].

Конец эпохи малых лимитрофов

Малые лимитрофы как форма внешней и внутренней границы оказались неэффективными уже в XVIII в. Нужно сказать, что в империи Цин для управления народами Внутренней Азии было создано специальное ведомство — палата Лифаньюань (с 1907 г. министерство Лифань; подробнее см. [Managing Frontiers, 2016, p. 1–42]). Даже на уровне палаты Лифаньюань запрет на заселение территории за малыми лимитрофами признавался уже изжившим себя [Lee, 1970]. Однако Ивовый палисад продолжил существовать еще некоторое время в силу традиции и как важный памятник монументального творчества династии Цин. Д.А. Позднеев в своем очерке о Маньчжурии писал: «В конце концов, однако, китайские власти убедились в

полной бесполезности изгородей для той и другой цели и отдали их на произвол судьбы» [Описание Маньчжурии, 1897, с. 42]. Начиная со второй половины XIX в. благодаря Айгунскому договору Маньчжурию и Монголию начинает колонизировать ханьское население. Первоначально эта колонизация была нелегальной, но позже получила поддержку из Пекина (Лифаньюаня). За короткие сроки некогда запретные земли были заселены, а функция разделительных заслонов была сведена к нулю.

В докладе на имя министра финансов Д.А. Позднеев охарактеризовал демографическую ситуацию в Маньчжурии конца XIX в. следующим образом: «В вопросе о населении Маньчжурии делом первостепенной важности является выяснение численности этого населения. До тех пор пока итоги его будут колебаться между 12 и 23 миллионами душ, или, как указывал Вильямс в *The Middle Kingdom*, от 3–4 мил[лионов] до 12 мил[лионов], никакие расчеты и выводы относительно экономической жизни в Маньчжурии безусловно невозможны. Все попытки европейских ученых установить точную цифру населения Маньчжурии доселе остались тщетными, но все же можно думать, что в общем установление хотя бы приблизительно верной цифры населения страны возможно, и источниками для этого должны служить местные китайские документы» [Там же, с. 589].

Колонизационные процессы во Внутренней Азии приобрели новый импульс после начала строительства КВЖД в 1896 г. Русское правительство привлекло на строительство этой дороги в качестве неквалифицированных рабочих монголов и китайцев. Опасаясь полной аннексии Маньчжурии, цинские власти начинают сильнее поощрять заселение ханьцами этой территории: «В декабре 1901 года цзянь-цзюнь Са-бао представил трону доклад о необходимости и важности заселения железнодорожной полосы от Харбина до Хайлара. Доклад этот был утвержден богдоханом весной 1902 года» [Дальний Восток, 1911, с. 241]. В итоге плотность населения в регионе увеличилась. За короткий срок некогда священная земля династии Богдоханов становится бурно развивающимся регионом, где, помимо железнодорожного сообщения, активно ведется добыча полезных ископаемых. В регион прибывают люди из самых разных частей империи Цин, в том числе и из Монголии. Динамику этого развития не

замедлило даже восстание ихэтуаней, более того, в 1900 г. русская армия заняла часть Северо-Восточных провинций Китая.

Аналитики Общества русских ориенталистов при КВЖД в 1922 г. писали: «Немедленно же после боксерского восстания и русского похода (1900 г.) местная маньчжурская и начавшая появляться около того времени китайская администрация, обеспокоенная развитием русского переселения в край и вводом русских войск, решила приступить к прочному закреплению своих прав не только на Южную, но и на Северную Маньжурию. Но это можно было выполнить лишь основываясь на факте действительного освоения края китайцами. Поэтому была выработана целая система колонизационных мероприятий, которая стала неуклонно и последовательно проводиться в жизнь, особенно после русско-японской войны. Эта война значительно усилила приток переселенцев, так как войска, двигавшиеся с юга, непрестанно гнали на север толпы переселенцев и делали для колонизации северных провинций гораздо больше, чем все колонизационные системы» [Северная Маньжурия, 1922, с. 9].

Все указанные процессы трансформировали империю Цин таким образом, что созданные когда-то институты полностью обесценивались. Колоссальное внешнее давление со стороны колониальных держав сметало старые границы и формировало новые. Европейские селтльменты отгораживались от окружающего мира не только навязанными юрисдикциями, но и абсолютно физическими границами, охранявшимися колониальной полицией и войсками. Сформированное на заре имперского строительства управляемое многообразие народов, культур, хозяйственных укладов к началу XX в. начало хаотично смешиваться. Маньжурия и Внутренняя Монголия, утратив экстерриториальность, превращались в некий «плавильный котел», где имперское разнообразие растворялось под давлением экономических перемен и миграционных потоков.

Прежнее разделение труда также уходило в прошлое. Считавшиеся священными навыки маньчжуров, верховая езда и стрельба из лука, утратили популярность не только у аристократии, но и у рядового населения. «Знаменные», некогда охранявшие Ивовый палисад, к началу XX в. оказались в самом центре экономических преобразований. Русские железные дороги, японские шахты, французские

банки — все это превратило Маньчжурию в бурно развивающийся индустриальный центр. Однако, сметая старые границы и создавая новые экономические отношения, ни цинское правительство, ни европейские державы не создавали эффективной социальной инфраструктуры. Низкое качество жизни, отсутствие медицины, плохие санитарные условия — так характеризовали ситуацию на Северо-Востоке империи Цин большинство современников, живших на рубеже XIX–XX вв. [Государственная дума, 1911, с. 232–234].

Начало эпидемии чумы

В этих условиях в октябре 1910 г. на станции КВЖД «Маньчжурия» вспыхнул первый очаг легочной чумы [Хмара-Борщевский, 1912]. Причиной вспышки стало употребление мяса тарбагана¹ — одна из главных причин заболевания в изучаемом регионе. Нужно сказать, что бактерии легочной чумы эндемичны для Внутренней Азии. Другое название этой болезни — тарбаганья чума. Ее очаги фиксируются и сегодня — так, в 2020 г. правительство Монголии в связи с противочумными мероприятиями закрывало границу с Россией. Употребление в пищу тарбаганьего мяса по сей день остается основным путем возникновения инфекции. Профессор А.М. Скородумов в свое время достаточно подробно разобрал процесс передачи инфекции: «Вот, если будет пойман чумный тарбаган и с него охотник начнет “снимать шкурку”, то он во время съемки вотрет чумную заразу в кожу; чумная зараза обладает способностью проходить через кожу, в которой всегда имеются ссадины, незаметные для глаза, вот через эти-то ссадины и проходит зараза. У рабочего человека всегда имеются порезы на руках, заусеницы на пальцах, которые благоприятствуют поступлению чумной заразы в организм человека. Иногда встречались заражения чумой с ног, в этих случаях больные трогали трупы павших от чумы животных ногами, в особенности это отмечается среди детей» [Скородумов, 1929, с. 5].

В 1910 г., как свидетельствуют источники уже к концу ноября, эпидемия добралась до Харбина. В этом густонаселенном городе

¹ Местный вид сурка.

она получила наиболее масштабное распространение. Материалы М.В. Супотницкого и Н.С. Супотницкой свидетельствуют: «В Харбине эпидемия достигает кульминационной точки 12 января, в этот день от чумы гибнет 51 человек. В кварталах между улицами Водопроводная, Мостовая, Китайская и Биржевая сформировался обширный чумной очаг самоподдерживающихся домовых эпидемий, от 5 до 20 повторных заболеваний в одной квартире. Во вторую половину января смертность начинает снижаться. Всего же в течение января в Харбине от чумы погибло около 800 человек. Но потом эпидемия обрывается: 12 февраля было только два смертельных случая» [Супотницкий, Супотницкая, 2006, с. 300]. В условиях чрезвычайной ситуации в Харбине был создан общественный комитет по борьбе с чумой, в который с согласия китайских властей вошел русский врач Р.А. Будберг [Ратманов, 2017, с. 105].

Затем эпидемия распространилась на города Фуцзянь, Чаньчунь и Мукден, а в результате и на всю Маньчжурию, и стала угрожать российскому Дальнему Востоку. В перенаселенных Маньчжурии и Восточной Монголии отмечался высокий уровень летальных исходов. За все время, по разным данным, эпидемия унесла более 60 тыс. человеческих жизней. Самые тяжелые последствия наблюдались в Маньчжурии, поскольку принятие карантинных мер слишком запоздало, а железная дорога ускорила распространение инфекции. Оцепление русскими войсками Фуцзяня, предложенное администрацией КВЖД, было отклонено, и в результате решили оцепить Харбин, на который распространялись русские концессионные права. В это же время Япония предупредила цинский двор о возможной военной интервенции в те районы страны, где плохо ведется борьба с эпидемией [Там же, с. 106].

На наш взгляд, эпидемия в Маньчжурии 1910–1911 гг. — это первая эпидемия в Китае в эпоху упадка империи, новых скоростей, преодоления сакральных запретов и распространения европейской медицины. Эпидемия вскрыла множество общественных устоев, препятствовавших борьбе с ней, например, запрет на вскрытие трупов и кремацию. Право на кремацию являлось исключительной привилегией аристократии и правящей династии Айсин Гьоро. Молниеносное распространение чумы *de facto* отменило сохранявшиеся

барьеры и ограничения, а вслед за этим возникла новая социальная реальность.

Стремительное развитие эпидемии приобрело и важный политический контекст, который предполагал пересмотр ключевых принципов понимания суверенитета в условиях возникновения глобальной угрозы. Государство, не способное справиться с эпидемией в пределах своих границ, теряло право на их неприкосновенность. Эта проблема открыто обсуждалась как в России, так и в Японии. Эти дискуссии по сей день остаются малоизученными, поскольку большинство работ об эпидемии в Маньчжурии посвящены действиям медиков, а зачастую и написаны самими медиками. Однако проблема границ избежала внимания даже тех исследователей, которые пытались рассматривать проблему чумы в контексте противостояния империалистических держав. За пределами внимания остался и тот факт, что чума во Внутренней Азии — это эпидемия на территориях, имевших особый статус в империи и отделенных специальными рубежами. Несмотря на то, что *de facto* экстерриториальный статус был ими утрачен, *de jure* они все еще оставались в ведении министерства Лифань [Managing Frontiers, 2016].

Санитарные кордоны

С момента начала эпидемии в Монголии и Маньчжурии основными задачами борьбы с заболеванием была его локализация и предотвращение дальнейшего распространения. Для этого были мобилизованы сухопутные войска, амурская флотилия, военные и гражданские медики из России, Франции, Китая и Японии [Мартиневский, Молляре, 1971]. Активное участие европейских держав в борьбе с легочной чумой в Маньчжурии было связано с угрозой европейским селтльментам в Шанхае, Нинбо, Кантоне [Государственная дума, 1911, с. 206]. В условиях разрушенных внутренних и внешних границ империи Цин именно локализация стала первой и главной целью, так как возник риск переноса болезни в Европу, Америку и Россию. Депутат III Государственной думы от Забайкальской области А.А. Войлошников прямо заявил об отсутствии границ во Внутренней Азии и риске переноса чумы в Россию: «Министр финансов нам ни словом

не обмолвился о том, какие меры приняты против занесения эпидемии в Забайкальскую обл. Ведь вы знаете, что границы Забайкальской обл. ничем не защищены от проникновения китайцев, монголов и маньчжур; они к нам прямо свободно приходят. Вы идете по степи, и вам говорят, что вы за границей. При таких условиях можно ли надеяться, что эпидемия не будет к нам занесена со стороны Монголии?» [Там же, с. 225].

Позицию забайкальского представителя поддержал и депутат от Амурской области Ф.Н. Чиликин: «И вот приходится поставить вопрос такой: если мы какими-либо настойчивыми требованиями не добьемся со стороны китайского правительства того, чтобы при первых случаях появления чумы в Сахаляне и в Айгуне эти пункты были оцеплены, то означенные места сыграют в отношении Благовещенска и заселенных прилегающих к нему непосредственно крестьянских и казачьих районов такую же роль, какую в настоящее время играет Фудзядян по отношению Харбина. Надо смотреть прямо; необходимо бороться, охраняя наш левый берег, достигнув единодушия известной совместной энергии с китайскими властями» [Там же, с. 218].

В первую очередь русскими войсками был заблокирован Харбин, а также введена усиленная охрана в зоне отчуждения КВЖД. С одной стороны, это должно было предотвратить распространение заболевания, а с другой — остановить начало чумных бунтов. Корабли Амурской флотилии, вооруженные артиллерией, постоянно патрулировали речные рубежи с Маньчжурией [Хмара-Борщевский, 1912]. В этом регионе были установлены многочисленные посты и пропускные пункты. Даже территория Харбина была разбита на 16 участков, перемещение населения между которыми было запрещено и блокировалось вооруженными силами [Хохлов, 2012, с. 160–175].

В этом контексте интересны события 1910 г. на станции «Маньчжурия», связанные с дискуссиями о принятии изоляционных мер. Споры между врачами и военными длились месяц. Предложение оцепления китайских *фанз*² и обсервации китайцев отклонялось врачами в силу негуманности силового решения (см. подробнее [Супотницкий, Супотницкая, 2006]). Но 12 ноября полиция и военные все

² Китайское жилище.

же приступили к массовой изоляции. Это было продиктовано тем, что «мягкие меры» — досмотр и дезинфекция — не дали результатов. Несмотря на массовую обсервацию, железная дорога продолжала функционировать. Движение людей и товаров не было прервано, однако, как свидетельствуют русские источники, после введения обсервации распространение заболевания прекратилось, при этом многие из изолированных умерли [Супотницкий, Супотницкая, 2006].

Умирали и сами медики, лечившие больных. Формирование санитарных заслонов привело к потерям среди русских врачей, работавших в противочумных отрядах. Не менее сложная ситуация со смертностью была у французов и японцев [Ратманов, 2017, с. 106]. Но потери несли не только они, но и силы, обеспечивавшие карантин. Погибали служащие КВЖД, военные, обеспечивавшие санитарный заслон в зоне отчуждения. Особенно тяжелая ситуация сложилась среди китайских военных, подавлявших чумные бунты. Только от болезни погибали целые подразделения, насчитывавшие по 500 человек. И это на фоне потерь в столкновениях при подавлении «чумных бунтов» [Хмара-Борщевский, 1912, с. 75].

Все это подстегивало иностранные державы к применению военно-политических методов по ликвидации очагов вспышек бубонной чумы. На вмешательстве российских военных настаивали депутаты Государственной думы от Дальнего Востока, в частности А.И. Шилов: «Русское Правительство говорит: мы не имеем права принимать мер в Маньчжурии и за чертой наших владений. Стало быть, тогда надо сделать то, что сейчас сделало японское правительство; оно сделало категорическое представление китайскому правительству, что если последнее не примет мер против распространения чумы, то японское правительство само эти меры примет» [Государственная дума, 1911, с. 234]. В это же время стало очевидно, что прежние рубежи не были абсолютно бесполезными, а перенаселение региона в комплексе с антисанитарией может привести к негативным последствиям международного масштаба. В итоге воздвигаемые новые границы, поддерживаемые силой оружия китайских солдат и войск колониальных держав, позволили сдержать распространение заболевания.

Нужно отметить, что правительство Китая приложило большие усилия в борьбе с чумой. Деятельность доктора У Ляньдэ носила бо-

лее прогрессивный характер, чем многие противочумные мероприятия европейцев [Смертин, 2021, с. 100–101]. Например, он ввел обязательное ношение толстых марлевых повязок и дезинфекцию воздуха при помощи взрывов насыщенных серой зарядов [Там же, с. 101]. Все это давало основания считать, что империя способна противостоять эпидемии в пределах своих границ и юрисдикций. Но первый год после эпидемии (1911) стал последним годом империи и династии. По нашему мнению, эпидемия, приведшая к новому витку иностранной интервенции, сыграла большую роль в росте недовольства в стране и начале Синьхайской революции.

В условиях разрастания эпидемии вопрос о политическом суверенитете становился второстепенным. Военное вмешательство европейских держав и Японии в дела Китая в эпоху колониализма рассматривалось с совершенно иных позиций [Ху Шэн, 1951]. Чума являлась трансграничной угрозой, поэтому для борьбы с ней чрезвычайные меры, игнорирующие принцип суверенитета, считались приемлемыми. Негласно в России, Японии и Франции признавалось, что Китай не способен самостоятельно без внешней помощи справиться с чумой (см. дискуссии в [Государственная дума, 1911]). Однако, несмотря на положительные результаты, приведшие к спаду заболеваемости, вмешательство иностранных держав нанесло еще один ощутимый удар по репутации династии Цин. Открытое вмешательство иностранных держав, имевших свои концессии и селтльменты на территории Китая, свидетельствовало об угрозе полной утраты независимости.

Старые границы, потерявшие прежнее политическое значение, все еще были важны в знаково-символическом отношении. Они были частью истории и культуры страны. В условиях чрезвычайной ситуации — эпидемии чумы — возникла необходимость формирования новых барьеров, которые должны были препятствовать распространению болезни. Их создание должно было быть делом внутренней юрисдикции цинского правительства, однако колониальные державы полностью взяли инициативу в свои руки.

Санитарные кордоны, на наш взгляд, являются свидетельством прихода новой эпохи в некогда закрытый регион. Эпоха модерна с ее глобальной экономикой, эпидемиями и мировыми войнами диктова-

ла правила и для самых отдаленных регионов Азии. Еще одна вспышка заболевания в Маньчжурии будет зафиксирована в 1920–1921 гг. К этому времени уже будут отработаны методы введения карантина и индивидуальной защиты врачей. Разработанные и внедренные доктором У Ляньдэ практики позволят не только быстро справиться с чумой, но и остановить в землях Северного Китая шестую пандемию холеры.

Заключение

Переход от малых лимитрофов к системе санитарных кордонов был следствием разрушения границ, изолировавших кочевые общества Внутренней Азии как от Китая, так и друг от друга [Elliott, 2000]. Китайская и русская колонизация этого региона не успевали за развитием «миграционной медицины» — так русские источники называли пункты оказания минимальной помощи больным на недавно заселенных территориях. Перенаселение и слабая медицинская инфраструктура на колонизируемых территориях привели к эпидемии чумы в районе ее эндемичного проявления.

В данном исследовании нам интересно было проследить, насколько эффективны были основные институты эпохи модерна в борьбе с эпидемией. Армия, европейская медицина и железные дороги стали теми самыми структурами современности, которые столкнулись с вызовом эпидемии. Резкие антигуманные меры за короткий срок привели к снижению числа заболевших. В то же время имперские режимы, несмотря на внутренние кризисы, смогли сформировать эффективную систему мобилизации ресурсов для борьбы с чумой. Это можно проследить на примере империи Цин, находившейся в тот момент в глубочайшем кризисе уже около ста лет.

Победа над пандемией чумы в некотором смысле стала последней победой эпохи маньчжурской династии, свергнутой в 1911 г. Прогрессивная деятельность доктора У Ляньдэ стала свидетельством необходимости серьезных реформ [Смертин, 2021, с. 100–101], которые требовались, чтобы справиться с эпидемией. На недавно колонизированных землях необходимо было массово внедрить новую медицинскую и санитарные правила. На наш взгляд, исчезновение границ, в том

числе социальных, разделявших кочевой и оседлый миры, привело не просто к кризису, а к возникновению новых условий жизни, в которых прежние нормы становились опасными.

Изучаемые в данной работе процессы приходятся на период колониализма. Европейские державы, захватывавшие территории Китая и основывавшие на них селтльменты и концессии, столкнулись со вполне реальной угрозой распространения болезни в пределах сфер своего влияния. С наибольшей опасностью от чумы столкнулся российский Дальний Восток, связанный с Маньчжурией концессионной железной дорогой. Необходимость защитить свои владения от эпидемии привела колониальные державы к решению о непосредственном участии в борьбе с болезнью. Противочумные отряды из России, Франции и Японии зачастую несли человеческие потери, но вносили свой вклад в победу над опасной инфекцией. Первостепенной мерой, предпринимаемой в тех условиях, было создание санитарных кордонов и разграничение карантинных зон.

Библиография

- Башкуев В.Ю. Российская медицина и монгольский мир: исторический опыт взаимодействия (конец XIX — первая половина XX вв.). Иркутск: Оттиск, 2016.
- Барфилд Т.Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. — 1757 г. н.э.). СПб.: Нестор-История, 2009.
- Востриков А.И., Понпе Н.Н. Летопись баргузинских бурят. Тексты и исследования. Улан-Удэ: Издательство Бурятского научного центра СО РАН, 2007.
- Венюков М. Опыт военного обозрения русских границ в Азии. СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1873.
- Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты 1911 г. Сессия четвертая. Часть II. Заседания 39-73 (с 17 января по 5 марта 1911 г.). СПб.: Государственная типография, 1911.
- Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л.: Ученый комитет МНР, 1926.
- Давидов Д.А. Колонизация Маньчжурии и С.-В. Монголии (области Тао-Нань-Фу). Владивосток: Восточный институт, 1911.

- Дальний Восток. Военно-статистический обзор. 1) Население. 2) Средства. Т. 3. СПб.: Типография А. Бенке, 1911.
- Мартиневский И.Л., Молляре Г.Г.* Эпидемия чумы в Маньчжурии в 1910–1911 гг. (героический подвиг русских и французских врачей в борьбе с ней). М.: Медицина, 1971.
- Описание Маньчжурии (с картой). Составленное в канцелярии министерства финансов. Т. I / под ред. Д.А. Позднеева. СПб.: типография Н.Ю. Эрлих, 1897.
- Северная Маньчжурия и Китайская Восточная железная дорога. Харбин: Типография КВЖД, 1922.
- Ратманов П.Э.* Начало эпидемии чумы в Маньчжурии (1910–1911 гг.): события и интерпретации // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 2. С. 104–116.
- Скородумов А.М.* Чума в Забайкалье и Монголии (Популярный очерк). Верхнеудинск: Издательство Наркомздрава, 1929.
- Смертин Ю.Г.* Маньчжурская чума 1910–1911 гг.: эпидемия с китайской спецификой // Манускрипт. 2021. Том 14. Выпуск 1. С. 98–104.
- Супотницкий М.В., Супотницкая Н.С.* Очерки истории чумы: В 2 кн. Кн. 2: Чума бактериологического периода. М.: Вузовская книга, 2006.
- Хмара-Борщевский Э.П.* Чумные эпидемии на Дальнем Востоке и противочумные мероприятия управления КВЖД. Харбин: Типография товарищества «Новая жизнь», 1912.
- Хохлов А.Н.* Эпидемия чумы в Харбине в 1910–1911 гг. // Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42. № 3. С. 160–175.
- Ху Шэн.* Агрессия империалистических держав в Китае. М.: Издательство иностранной литературы, 1951.
- Шенк Б.Ф.* Поезд в современность. Мобильность и социальное пространство России в век железных дорог. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
- Экспедиции в Южной Маньчжурии в районе рек Ляо-хе-ялу. Отчеты начальников экспедиций. 1900–1901 гг. СПб.: Военная типография (в здании Главного штаба), 1904.
- Bello D.A.* Across Forest, Steppes and Mountain, Environment, Identity, and Empire in Qing China's Borderlands. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Edmonds R.L.* The Willow Palisade // Annals of Association of American Geographers. 1979. Vol. 69. No. 4. P. 599–621.
- Elliott M.C.* The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies // Journal of Asian Studies. 2000. Vol. 59. No. 3. P. 603–646.

- Larsen K. W.* The Qing Empire (China), Imperialism, and the Modern World // History Compass. 2001. Vol. 9. No. 6. P. 498–508.
- Lattimore O.* Inner Asian Frontiers of China. New York: American Geographical Society, 1940.
- Lee R.* The Manchurian Frontier in Ch'ing History. Princeton: Harvard University Press, 1970.
- Managing Frontiers in Qing China / ed. by D. Schorkowitz and Ning Chia. London: Brill, 2016.
- Sneath D.* Beyond the Willow Palisade: Manchuria and The History of China's Inner Asian Frontier // Asian Affairs. 2003. Vol. XXXIV. No. 1. P. 3–11.
- The Qing Formation in World-Historical Time / ed. by L. Struve. Harvard: E-book, 2004.
- Yi Wang.* Transforming Inner Mongolia: Commerce, Migration, and Colonization on the Qing Frontier. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2021.

У.П. Стрижак

Социальное дистанцирование в традиционном и современном японском обществе: лингвистическое измерение

Введение

В настоящее время в японском обществе происходят изменения, которые во многом связывают с глобализацией, изменением поведенческих моделей японцев и, в частности, с изменением социальной дистанции, характерной для традиционного японского общества. Эти перемены тесно связаны с языковыми изменениями: взаимосвязь языка, мышления и поведенческих моделей была и остается предметом изучения множества работ, в том числе междисциплинарных: работы, посвященные изучению проблемы человеческого фактора в языке, механизмам категоризации языковых структур; когнитивные и корпусные исследования в японистике, опирающиеся на антропоцентрический подход в лингвистике и смежных науках и др. В этом научном дискурсе путем соотнесения языковых процессов с личностью человека, особенностями его мышления, его социальной ролью не раз подчеркнуто, что язык определяет, отражает и формирует изменения, происходящие в обществе. Поэтому так актуален вопрос о возможности лингвистического измерения социальных процессов, в частности, социального дистанцирования как процесса изменения дистанции, обусловленного социальными факторами и проявляющегося как психологически, так и физически в поведении индивидуума.

В науке социальная дистанция определяется положением социальных групп и индивидов в социальном пространстве, а именно степенью их взаимосвязанности, близости или отдаленности друг

от друга. Данное понятие было введено в научный оборот немецким ученым Г. Зиммелем (1858–1918) и получило свое дальнейшее развитие уже в XX в. Наиболее используемое наследие этой теории в современной науке — это шкала социальной дистанции, предложенная Э. Богардусом [Wark, Galliher, 2007] и предлагающая эмпирическое измерение степени готовности человека участвовать в социальных контактах с представителями различных социальных групп. Среди этих групп чаще всего выделяют четыре основных: социальный класс, расовая или этническая принадлежность, гендер, сексуальные предпочтения. В последнее время эту шкалу часто расширяют путем добавления иных групп: люди, совершившие преступления; люди, объединенные по принципу социальной табуированности гендерных и сексуальных предпочтений; люди с тяжелыми нарушениями здоровья; также иногда учитываются разного рода имущественные и образовательные неравенства, религиозные разногласия и т.д. Данный социометрический инструмент, измеряющий степень допустимой близости с представителями указанных социальных групп, часто критикуют за отсутствие критериев частоты и уровня эмоциональности взаимодействия или не закрепленных нормативно ценностных установок какого-либо общества, но в целом методология такого исследования позволяет определить, как представители определенного социума реагируют на какие-либо нарушения установленной и ощущаемой ими социальной дистанции. Сама по себе шкала параметров также представляет интерес как перечень критериев оценивания социального взаимодействия между разными социальными слоями общества, что особенно актуально для Японии с ее строгим иерархическим устройством. В данном исследовании мы будем обращаться к этому перечню и анализировать вопросы взаимодействия участников коммуникации и их социального позиционирования (увеличение — сокращение дистанции) на лингвистическом материале.

Из определения выше следует, что социальная дистанция регламентируется как официально — законодательством разного уровня, так и неинституционально — обычаями, традициями, ценностными установками конкретного общества. Многие из этих (гласных и негласных) правил, ограничений, нормативов проявляются в языке и в

совокупности взаимообуславливают когнитивную языковую норму, а именно: «Отображенные в семантике языка представления о нормальных, то есть среднестатистических проявлениях тех иных объектов» [Федяева, 2011, с. 115]. В рамках данной работы под когнитивной языковой нормой мы будем понимать языковые и речевые правила и/или предпочтения, характерные для представителей разных социальных групп японского общества. Одним из главных положений японской когнитивной языковой нормы мы считаем стремление японского языка к непереходной модели отражения действительности, что в своих работах обозначаем как сниженную агентивность японского языка [Стрижак, 2020; Стрижак, 2021]. В исследовании мы анализируем, как совокупность когнитивных структур носителей японской лингвокультуры, их языковые и речевые установки взаимоотно определяют социальное; мы рассматриваем тенденции к изменению этого положения японской когнитивной языковой нормы о сниженной агентивности японского языка в современных условиях развития японского общества, характеризующихся постепенной сменой принципов социального дистанцирования.

Традиционное японское общество: лингвистические инструменты репрезентации социальной дистанции

Известно, что для японского языка вопросы социальной иерархии актуальны: «для японцев очень важным в общении является верное позиционирование себя относительно происходящего вокруг в целом и собеседника в частности, причем как в пространственно-временном значении, так и в рамках социальной иерархии <...> Надо помнить, что в японском обществе вертикальная иерархия “высший-равный-низший” пересекается с горизонтальной “свой-чужой”, что еще более осложняет выбор необходимой языковой структуры для корректного определения своей позиции относительно других» [Стрижак, 2020, с. 19]. Японский язык демонстрирует различные возможности для отображения строгой социальной иерархии, лежащей в основе процессов коммуникативного дистанцирования. При описании этих возможностей прежде всего говорят о японской системе

форм вежливости, репрезентирующей особенности общественных и личных отношений: «Известно, что для разных культур характерны разные расстояния, которые удерживаются между собеседниками во время разговора. В Японии дело осложняется тем, что такое расстояние не является величиной постоянной, а все время изменяется в зависимости от степени знакомства, расположения, служебного положения, возраста, пола, степени уважения и общего контекста общения. Кстати, известная широко развитая сложная система средств выражения вежливости в японском языке и служит для японцев своеобразным регулятором этого расстояния. Это тоже определенное расстояние морального плана. Применение собеседником тех или иных категорий вежливости немедленно сигнализирует японцу о том, какое расстояние физически будет в этом случае оптимальным» [Неверов, 1977]. О социальной подоплеке такого выбора говорил В.М. Алпатов: «Японец не может избежать выражения своего отношения, по крайней мере к собеседнику (иная ситуация в русском языке: если говорящему неясно, как лучше называть собеседника — на ты или на вы, он может обойти такое именование). Встает вопрос выбора форм, и выбор этот социально обусловлен» [Алпатов, 2003, с. 75]. И.И. Басс подчеркивает необходимость «тщательного анализа истории отношений и социального статуса персонажей, выступающих в качестве субъекта и бенефицианта бенефактивной конструкции» [Басс, 2014, с. 166]. В итоге отображение форм вежливости в японском языке представляет собой разветвленную систему лексических и грамматических средств, согласно которой японцы располагают себя на шкале социального дистанцирования.

Далее проанализируем некоторые другие языковые явления, связанных с отображением и обоснованием процессов дистанцирования между индивидуумами. Выше мы говорили о том, что социальная дистанция определяется разнообразными общественными традициями и ценностными установками, а также подчеркивали, что одной из важных ментальных установок для японцев является идея следования Пути, которая в лингвистическом воплощении выражена в стремлении языка к непереходной модели фиксации происходящего вокруг. Здесь нам представляется интересным рассмотреть проявления социального дистанцирования в японском обществе

сквозь призму такой лингвистической характеристики, как агентивность, которую мы определяем как «совокупность семантических характеристик языковой единицы, отражающих процесс воздействия на субъект или объект, приводящего к изменению их состояния». [Стрижак, 2021, с. 86]. С точки зрения социальной дистанции интересно, как участники коммуникации воздействуют друг на друга: насколько в высказывании акцентируется связь с другими действующими лицами с учетом их социального статуса, насколько они дистанцируются друг от друга и от окружающих их явлений. Иными словами, мы хотим взглянуть на проблему иерархичности японского общества шире, с точки зрения принципов мироустройства, и посмотреть, влияем ли мы на этот мир, как располагаем объекты вокруг себя исходя из показателей их социальной значимости.

В японском языке сами термины, обозначающие переходные и непереходные глаголы — соответственно, *тадоси* и *дзидоси* — несут в себе скрытую семантику волеизъявления переходных глаголов (деятель совершает действие в отношении *та* — «другого») и семантику самостоятельности непереходных глаголов (*дзи* — действие «само» осуществляется). Выбор соответствующего глагола из пары «переходный-непереходный» не случаен; он демонстрирует нам когнитивный фон высказывания, а именно намерения, волю, мотивы говорящего — хочет ли он подчеркнуть наличие и роль деятеля в предложении или сфокусировать внимание на результате действия, при этом деятель целенаправленно исключается из высказывания. Об этом говорят многие японские лингвисты; например, Каная Такэхиро объясняет преимущественное использование непереходных глаголов в японском языке так: «Сама структура непереходной конструкции позволяет свободно удалить деятеля из японского высказывания; и мы, носители такого родного языка, стараемся и в жизни не предпринимать активных действий, а принимать ситуацию такой, какая она есть» [Каная, 2009, с. 161]. Похожее утверждение находим и у Икэгами Ёсихико о противопоставлении глаголов миру (видеть) / миру (видеться) и кикю (слушать) / кикюэру (слышаться) [Икэгами, 2009, с. 169-171], когда первый вариант «дает ощущение намеренного привлечения внимания к действию как таковому» [Там же, с. 170], что противоречит исконно японскому когнитивному стремлению «изо-

бразить деятеля как можно незаметнее» [Там же, с. 175]. Подтверждение такому разному пониманию роли деятеля в русском и японском языках мы находим во многих переводах с/на японский язык художественных произведений японских, русских и англоязычных писателей, например: в предложении *Сора о миагэру то, томби га юккури то кирэй на кадо о эгайтэ иру но га миэта* (Мураками Х., «К югу от границы, на запад от солнца»; в переводе И. и С. Логачевых — «Подняв голову, я увидел кружившего в небе коршуна») — налицо различие в фиксации фрагмента окружающей действительности в японском и русском восприятии. «Видно, как коршун парит» в японском языке против «я увидел парящего коршуна» в русском языке; деятель (я) действительно исчезает в японском варианте, и остается только картина парящего коршуна. На похожие процессы указывает и Аракава Ёсико, подчеркивая, что «причина выбора японцами переходных или непереходных глаголов основывается на языковом мировоззрении японцев и расчленении мира в японском менталитете» [Аракава, 2014, с. 5].

Истоки этого стремления к непереходности в отображении действительности, на наш взгляд, следует искать в особенностях мировидения древних японцев, прежде всего, в их непротивлении природному ходу вещей, выражаемому в том числе в поведенческих моделях. О полном согласии с природой неоднократно упоминается в различных исследованиях: например, у А.Н. Игнатовича говорится о «многовековом культе природы, который стал в странах Дальнего Востока органичным элементом национальной психологии» [Игнатович, 1987, с. 48]. Т.П. Григорьева постоянно подчеркивает важность для японцев природных явлений («...деревья, цветы, голоса птиц, шум ветра, сияние луны; <...> а путь к спасению — *ками нагара но мити*, что значит “оставлять все на волю богов”, не вмешиваясь в... высшую Реальность» [Григорьева, 2008, с. 91]) и обрисовывает стремление сохранять естественный порядок вещей в японской культурной традиции, например, в описании впечатления от японского садового ландшафта: в беспорядке лежащие камни, свободно покрывающий камни и придающий саду налет неухоженности мох производят «такое впечатление, что это все не человеком устроено, а все само собой расположилось» [Григорьева, 1985, с. 5]. Причины

изложенных выше особенностей функционирования японских языковых явлений, на наш взгляд, просматриваются в сохранении по сей день синтоистского архаического субстрата в мышлении японцев. Синтоизм зачастую описывают как религиозную традицию раннего этапа развития человечества, когда человек еще не выступал значимой социальной единицей, каковой на тот момент являлась община (например, Тамура Ёсиро, описывая систему мировосприятия японцев во время проникновения буддизма на Японские острова и в ранний период его распространения в древней Японии, обозначает ее в этот период становления японской нации как «собственно японское добуддийское миропонимание» (цит. по: [Игнатович, 1987, с. 53]).

Далее, проиллюстрированное нами выше положение об исключении деятеля может найти свои истоки в описании Л.М. Ермаковой синтоистской мифопоэтической стихии, когда «в архаическом синтоистском сознании мир был безграничен и слит с человеком» [Ермакова, 1985, с. 13] или у А.Н. Мещерякова, который при анализе литературных источников высказывает мысль о том, что в японской традиции «синтоистские представления... несли в себе экспрессию коллективных, но не личных переживаний... а люди выступают лишь пассивными участниками мироустроительной активности» [Мещеряков, 1985, с. 27]. Похожие процессы описывает и японский философ Маруяма Масао, описывая три типа мифологического творения в мировой мифологии: путь становления *нару* (становиться), путь порождения *уму* (рождать) и путь сотворения *цукуру* (делать, творить). Подчеркивая значимость для японского сознания модели естественного становления окружающего мира *нару* без вмешательства активного деятеля и важности следования Пути в процессе обучения и познания, Маруяма Масао сопоставляет такую модель с христианской цивилизацией, следующей по пути *цукуру*, в которой Творец является активным деятелем [Маруяма, 1998, с. 362-365].

Во всех вышеизложенных примерах видно, что позиционирование человеком себя и иных, в том числе мифологических, персонажей в непереходной модели существования подчеркивает дистанцированность всех участников ситуации друг от друга. Во-первых, это достигается за счет естественного отсутствия или намеренного исключения других действующих лиц. Вспомним, что непереходность

в языке — отображение действия, происходящего естественным путем, без воздействия внешнего источника, и никого не затрагивающего. М. Хаспельмат обосновывает такую самопроизвольность происходящего «отсутствием агентивно-ориентированного компонента» [Haspelmath, 1993, p. 105–106]; в результате получается, что для происходящего достаточно одного участника, и тот бывает выражен лишь имплицитно.

Во-вторых, максимальная дистанцированность от других складывается в результате не-выражения каузативного компонента в силу указанного выше отсутствия самого объекта воздействия. Действительно, в примерах выше мы видим, что мир в японском представлении не порождает кто-то высший, и мир даже не рождается сам (что уже само по себе было бы низкоагентивно, так как глагол «рождаться» в силу своей возвратности является непереходным и подразумевает акцент на состояние и результат), а просто так сложилось естественным путем, что возник/образовался этот мир (и глаголы-аналоги «возник» и «образовался» здесь тоже не очень подходят, поскольку содержат сему акциональности при номинативном обозначении «мира», а глагол *нару* оформляет субъект «мир» в дативном выражении, что еще более снижает агентивность высказывания).

Подобные проявления следования Пути обнаруживаются в различных сферах общественной жизни Японии. Например, в своей работе по теории японской эстетики Сайто Юрико указывает, что одним из главных принципов японского дизайна является «уважение к природным, сущностным характеристикам объекта» [Saito, 2007, p. 85], подчеркивая, что вся японская эстетика основана на непротивлении естественному пути существования предметов и явлений, будь то расположение камней (лежит так, чтобы «сохранять естественное для себя положение в существующем ландшафте»); изгиб цветка в букете (мысль следует за формой цветка, а не меняет ее в соответствии с волей человека); оформление блюд в японской пищевой культуре (от кажущейся грубой, небрежно естественно изогнутой формы посуды до принципов оформления стола в соответствии с сезоном и природными канонами красоты); выбор слов для традиционного японского стихосложения (отказ от субъектно-ориентированного глагола *суру* в пользу глагола *нару*, с помощью которого поэт

«прорастает в строке, а не создает ее») и т.д. [Saito, 2007, p. 85–87]. Все эти примеры показывают нам естественность модели непереходности для жизни японского общества.

Интересно, что в японском языке в большинстве случаев существует альтернатива для иного, переходного формата описания окружающей действительности; система японских лексических и грамматических средств, обозначающих переходность, а также каузацию как самый высокоагентивный процесс, является достаточно обширной. Но даже при наличии такой возможности язык часто делает выбор в пользу низкоагентивного описания действительности, опираясь на принципы невмешательства в ход развития событий.

Интересен еще один пример разницы в японском мировосприятии, связанный с гендерным фактором как одним из критериев социального дистанцирования. Японские лингвисты Хага Ясуси, Сасаки Мидзуэ, Кадокура Масами [Хага и др., 1996, с. 259–260] в качестве примера употребления переходных и непереходных глаголов описывают диалог мужа и жены в японской семье с употреблением непереходного глагола *ваку* (закипеть, быть очень горячим) и переходного глагола *вакасу* (вскипятить, нагреть):

М.: *О фууро, ваитэ иру?* — «Нагрета ли ванна?» (непереходный глагол *waku*).

Ж.: *Ээ, вакаситэ ару ва ё.* — «Да, нагрета» (переходный глагол *wakasu*).

Видно, что в русском языке форма глагола в обеих репликах одинакова, а оттенки употребления глагола «нагревать» неразличимы, а в японском языке путем выбора переходного или непереходного глагола имплицитно обозначено четкое указание на позицию мужа — «ванна нагрелась сама по себе, никаких особых усилий к этому прилагать не надо, а если и надо, то я ничего об этом не хочу знать», и так же явно присутствует позиция жены — «я специально приготовила ванну для тебя». При передаче этого оттенка в русском языке нам придется принципиально изменить грамматическую конструкцию (даже при наличии грамматически возможного варианта перевода «нагрета мной», который, впрочем, неестественен в данной ситуации) и сказать: «Да, я нагрела», то есть так же, как в вышеизложенных

примерах, применить описательные средства перевода. В контексте нашего исследования важно, что языковые средства в этом случае репрезентируют различие в социальном статусе участников коммуникации, негласно закрепленное японскими социальными нормами (гендерные роли, а именно доминирование мужской роли и подчиненное по отношению к ней положение женской роли).

Итак, когнитивные структуры, фиксирующие представления носителей языка об окружающей действительности и реализующиеся потом в языке, отображают, соответственно, или акцент на деятеле и действии, требующий агентивного, часто переходного оформления; или на процессе и состоянии, что заставляет представителя определенной социокультурной общности выбирать непереходные варианты для оформления высказывания. По мнению японских лингвистов [Андо, 1986; Икэгами, 2009], японский язык явно тяготеет ко второму варианту, преимущественно отображая мир с акцентом на целостный процесс без вычленения субъекта и объекта как действующих лиц, а также на результат этого процесса. Тем самым из высказывания заведомо исключаются вторые и третьи действующие лица, что увеличивает социальную дистанцию между говорящим и окружающим миром. И наоборот, появление дополнительных участников (необходимое для описания транзитивных и каузативных процессов), что лингвистически объясняется задействованием механизмов повышающей деривации, по своей когнитивной сути является репрезентацией идеи взаимовлияния и активного воздействия участников ситуации (что нехарактерно для японской когнитивной языковой нормы); а социальная сущность описываемых таким способом процессов проявляется в сокращении социальной дистанции между индивидами.

Современное японское общество: изменение традиционной модели взаимодействия

В конце XX в. под влиянием глобализационных процессов в японском обществе начинают происходить изменения, связанные с более выраженным проявлением активных жизненных установок различных слоев населения. В результате таких изменений позиция человека

становится более независимой и открытой, а дистанция между различными социальными группами сокращается или нейтрализуется. В японском общественном дискурсе постепенно стали появляться примеры языкового отражения таких процессов: например, все более ярко выраженной становится тенденция к стиранию граней между выраженными в языке уровнями вежливости, о которых мы говорили выше. Триада глаголов направленности действия, в прямом и служебном значении обозначающая отнесенность действия к собеседнику определенного социального статуса, которая традиционно делила участников речевого акта на уровни «высший-равный-низший», начала проявлять признаки размывания разграничительных критериев и усреднения значения в центральном элементе триады, глаголе *агэру*. Такая унификация отражает сокращение социальной дистанции между высшими, равными и низшими классами. Рассмотрим изменения этой и других позиций шкалы социальной дистанции Э. Богардуса более подробно.

Социальный класс. Неожданное наблюдение изменений языкового поведения японцев связано с употреблением вежливых форм *кэиго* в современном японском обществе: недавний анализ употребляемости этикетных конструкций в разных возрастных категориях показал, что среди молодежи становятся популярны варианты с чрезмерным употреблением языковых средств, обозначающих вежливый оттенок речи по отношению к вышестоящим собеседникам. Здесь интересно отметить, что в 2013 г. Т.М. Гуревич в своем исследовании о формах коммуникации писала: «В известном своей четкой иерархической структурированностью японском обществе имеют место вполне определенные правила обхождения с людьми, манеры поведения, формы приветствий и способы предьявления себя в различных коммуникативных ситуациях. В современной Японии по сравнению с прошлым этикетные церемонии весьма упростились, наблюдается сознательное стремление японцев приобщиться к общепринятым мировым стандартам поведения и общения» [Гуревич, 2013, с. 166]. Данное упрощение можно было бы рассматривать как вариант сокращения социальной дистанции в ее лингвистическом измерении, но в последнее время среди японской молодежи, как мы сказали выше, напротив, становятся все популярнее избыточно

сложные употребления этикетных конструкций. Профессор-лингвист Университета Мэйдзи Хотта Сюго [Хотта, 2020] связывает это с новым этапом развития японского языка и указывает в своем исследовании, что выражения, которые раньше традиционно относили к определенным сферам взаимоотношений (с учетом старшинства, делового партнерства и т.д.), молодежь начинает массово употреблять даже в несоответствующих контекстах: например, форму *таитадаку* (маркер повышенной, иногда «избыточной» вежливости) в разговорах с близкими внутри семьи или форму *сасэтэ таитадаку* (маркер повышенной, иногда «избыточной» вежливости в выражении просьбы) в ситуациях, когда никакого разрешения, заложенного изначально в этом этикетном клише, не требуется или это никак не обусловлено стилем высказывания. В результате даже обращения к принадлежащим к ближнему кругу родственникам оформляются с избыточной вежливостью, словно к вышестоящим [Там же].

Сами молодые японцы объясняют это тем, что мама и прочие члены семьи, к которым они обращаются в таком стиле — тоже заслуживающие уважения люди. Однако в итоге происходит парадоксально обратное — отдаление и разобщение внутри семьи, увеличение социальной дистанции за счет использования дистанцирующих речевых формул. Такие проявления *кэндзёго модоки* — «депрециативной манеры» выражаться — не встречают одобрения у взрослой части населения и рассматриваются как случаи нарушения языковых норм. Однако, по мнению Хотта Сюго, это необратимое языковое явление, которое в современной науке уже получило свое название «молодежный вежливый язык» (по материалам полевых исследований автора). Таким образом, вышеуказанные процессы свидетельствуют о размывании традиционных лингвистических критериев определения социальной дистанции.

Интересные примеры из языковой жизни современного общества приводит Аракава Ёсико, подчеркивая, что изменение менталитета и общества приводит к изменению языковых выражений [Аракава, 2014, с. 5]. Исследователь анализирует фразы, традиционно характерные для японского общественного дискурса — как языковые и речевые обороты из медиадискурса, так и языковые примеры из повседневной жизни японцев. Выше мы говорили о стремлении

японского языка к использованию непереходных глаголов как одним из положений японской когнитивной языковой нормы. Но недавно в японском повседневном дискурсе (в объявлениях в транспорте) произошла замена классической японской фразы *Доа га симаримасу* («Двери закрываются») на *Доа о симэмасу* («Закрываю двери»). По мнению Аракава Ёсико, это привело к повышению дисциплинированности японских пассажиров за счет большей агентивности (прежде всего, наличия семы контроля и воздействия) переходного предиката. Нам кажется, здесь сыграла роль еще и выраженность субъектного присутствия в объявлении: в таком виде за словами явно чувствуется человек, личное (хорошее) отношение к которому может побудить японцев более старательно исполнять предписания.

Гендерная принадлежность. Приведенный в предыдущем разделе анализ функционирования грамматической категории переходности в японском языке (пример о нагревании воды) с точки зрения отражения особенностей японского мировосприятия позволяет также сделать первичные выводы о возможной смене социокультурной парадигмы современного японского общества, а именно — об изменениях в позиционировании женщины как социальной единицы (подробнее об этом см. [Морита, 2006, с. 251–254]). В контексте современных изменений социальной иерархии японского общества женщина начинает понимать, что язык дает ей возможность обозначить свою активную позицию — и женщина делает это, но завуалированно, не эксплицируя себя, а подчеркивая результат (важный для мужчины, при этом не вербализуемый им), но выражая его иными способами. Здесь следует отметить, что японцы очень тонко чувствуют разницу между «это сделано», «я сделал это», «я сделал это для вас» и «я специально сделал это для вас», передаваемую с помощью различных языковых средств, например, аспектуальных глаголов *оку* или *ару*, уточняющих оттенки результативности действия, в том числе с точки зрения интенсивности субъектной выраженности. Таковы были традиционные установки японского социума, репрезентируемые в языке.

Один из основоположников японской лингвокогнитивистики Икэгами Ёсихико в 2014 г. на конференции Европейской ассоциации японских исследований выступил с докладом о том, что выдвинутые им же ранее теоретические положения об ориентированности

японского языка на сему «становиться» в противоположность европейским языкам с акцентом на «делать» [Икэгами, 1981; Ikegami, 1991] уже не кажутся ему столь очевидными: «Глядя на современное японское общество, все больше замечаешь устремленность людей в сторону активной жизненной позиции; все более очевидным становится желание проявить себя как индивидуальность; возможно, это связано с влиянием западной культуры, с распространением в Японии иноязычной переводной литературы — как художественной, так и публицистической» (из материалов полевых исследований автора).

В контексте этих выводов любопытны комментарии представителей японской молодежи, полученные нами в ходе проведения лекций и семинаров в рамках лингвистической вузовской программы по дисциплине, связанной с изучением когнитивных аспектов перевода. На занятиях мы обратились к элементарной конструкции «Я приготовила чай» в контексте описания встречи гостей хозяйкой дома. В японском языке данная пропозициональная установка имеет как минимум две формы репрезентации с использованием соответственно переходной и непереходной форм одного и того же глагола: «Я приготовила чай» и «Чай приготовлен». Традиционным нормам соответствует использование непереходной формы глагола «приготовлен (сам по себе)», что может звучать непривычно для западного мироощущения, но является типичным примером снижения статуса деятеля в японском языке — все готово само, наличие деятеля не акцентируется и даже не всегда подразумевается; важен лишь результат такого действия.

На это мы обычно и обращаем внимание студентов при обучении этой грамматической конструкции, причем не только с точки зрения языковой структуры, но и с точки зрения особенностей взгляда на мир носителей японской лингвокультуры. Как частный вывод, этот пример демонстрирует нам, помимо прочего, роль (сниженную) женщины в японском обществе — чай готов сам по себе, и репрезентированная таким образом в языке роль женщины практически нивелируется. То есть выбор между употреблением в конкретной ситуации определенной языковой структуры, в данном случае — переходной или непереходной формы глагола, эксплицирует внутреннее понимание говорящим статуса женщины в японском обществе. У

носителей японского языка (студентов-стажеров — юношей и девушек, а также преподавателя), присутствующих на этих занятиях, возникли разногласия о механизме выбора переходной (я приготовила) и непереходной (сам приготовился) форм глагола. Были получены комментарии и объяснения, что «конечно, лучше сказать “сам приготовился”, что соответствует традиционным лингвокогнитивным нормам японского языка, но сейчас уже никто не удивится форме “я приготовила”, особенно в молодежной среде», что может опосредованно свидетельствовать о растущей тенденции к осознанию женщиной себя как активного деятеля и субъекта современного общества.

Примечательно, что после оживленной внутренней дискуссии между носителями языка (!), что показывает нам сложность когнитивных структур, которые обозначают данный фрагмент знания в японском представлении, одна из студенток высказала общее «женское» мнение по поводу нехарактерной для традиционного японского мировосприятия социальной установки: «Да, я хочу, чтобы моя роль как хозяйки дома была видна; меня не устраивает быть постоянно в тени мужчины. Почему я не имею права сделать акцент на том, что я старалась для гостей?» С точки зрения социального дистанцирования здесь налицо признаки разрушения исторически сложившейся социальной дистанции между гендерными группами (вспомним, что по шкале Э. Богардуса гендер входит в кластер из четырех основных социальных групп, которые обычно проверяются на предмет допускаемости в свой ближний круг).

В современном японском общественном дискурсе также то и дело возникают примеры подобного проявления стремления к обозначению своей активной жизненной позиции, к активному взаимодействию с другими участниками коммуникативного процесса. Так, недавно один из руководителей японской компании выступил в открытых медиа с лозунгом о позиционировании себя в социальном пространстве: «Давайте перестанем мыслить непереходно! Время мыслить переходно!», — объясняя это тем, что непереходные глаголы отражают мир стативно и не дают толчка к росту и обновлению, а мир науки и искусства (являющийся основной сферой деятельности данной компании) призван пробуждать в людях прекрасное и фор-

мировать у них систему ценностей, что является ярко выраженным процессом воздействия на реципиентов. В этом выступлении сравниваются японские и западные (американские и европейские) модели управления современным предприятием и рекламные стратегии продвижения своего продукта с акцентом на особенности соответствующего позиционирования себя в социуме. Выводы — не в пользу японских компаний: привычка фокусироваться на себе и взаимно исключать из сферы своего воздействия других (в Японии, как известно, существует четкое деление на *ути* «свой» и *сото* «другой, чужой»), сложившаяся в том числе благодаря японским социолингвистическим нормам, снижает эффективность продвижения торговых марок и товаров за счет боязни выхода за пределы собственного круга — не в последнюю очередь это обусловлено именно социолингвистическими факторами.

Возвратимся к теории социального дистанцирования и шкале Богардуса: выше мы говорили, что четырьмя базовыми социальными группами являются социальный класс, гендер, расовая или этническая принадлежность и сексуальные предпочтения. Ранее были рассмотрены примеры языкового поведения и взаимодействия представителей двух социальных групп (по Э. Богардусу), связанных с вопросами классовых и гендерных различий. Далее на материале параллельного корпуса русско-японских переводов художественных текстов путем диахронического анализа мы проверим, как за последнее время меняется отношение японцев к двум другим социальным группам: представителям иных рас или этнических сообществ, а также людям с нетрадиционными сексуальными предпочтениями. Для этого мы рассмотрим примеры из нескольких переводов разных лет, в том числе из произведения Дж. Сэлинджера «Над пропастью во ржи» в двух переводах на японский язык: Нодзаки Такаси (перевод 1984 г.) и Мураками Харуки (перевод 2006 г.).

Расовая или этническая принадлежность. Анализ вхождения в корпус слова «негр» и его переводов показал, что, за редким исключением, в японском тексте используется один и тот же вариант: например, предложение *Ernie's a big fat colored guy that plays the piano* в обоих переводах содержит переводное слово *кокудзин* (негр) (в основе — китайская словообразовательная модель корнесложения, соедине-

ние морфем «черный» и «человек»), которое эксплицитно содержит в себе сему коку (черный). Подробное изучение этого вопроса требует увеличения выборки языкового материала, особенно недавних лет, но данные первичного лингвистического анализа являются своего рода подтверждением того факта, что Япония является моноэтнической страной, и вопросы расовой или этнической принадлежности обычно не становятся предметом споров и конфликтов; например, проблема BLM в японском общественном дискурсе обсуждается довольно нейтрально.

С лингвистической точки зрения здесь интересен следующий факт. Одно из крупнейших японских издательств «Кэнкюся» разместило на страницах своего сайта информацию о том, какие слова в связи с BLM постепенно входят в списки запрещенных из-за негативной коннотации слова *black* (*black market*, *blacklist*, *blackout* и т.д.). Как следствие, на страницах японских СМИ появились дискуссии о возможном исключении из повседневного обихода японских слов, которые были переведены с английского языка путем транскрибирования и сохранили основу *буракку* (от *black*), однако общественного резонанса это не вызвало, да и слово *кокудзин* («черный человек»), как мы видели выше, без проблем сохраняется в повседневном использовании. При этом нельзя с уверенностью утверждать, что данная социальная группа имеет положительный индекс социальной дистанции, так как подобное отношение может быть обусловлено иными факторами (общей нерасположенностью японцев к иностранцам, которое может выражаться во внешнем приятии, но недопуске на близкую социальную дистанцию); это положение требует дальнейшей проверки с применением социометрических инструментов.

Сексуальная ориентация. В корпусе нам встретились два варианта обозначения понятия «гомосексуальный»: *хомо* (сокр. от англ. *homosexual*) и *гэй* (от англ. *gay*), причем в данном случае расхождения в подходах к переводу были очевидны и, как нам кажется, социально обусловлены. Слово *хомо* — это исторически сложившееся название, которое в Новое время приобрело негативный оттенок (в средние века японцы были относительно толерантны к такому проявлению сексуальности, а в языке имеется свой термин *сюдо*); слово *гэй* является более современным вариантом без отрицательного подтекста

хомо (который часто связывается окружающими именно с физиологическим фактором, а не с проблемой социальной самоидентификации).

Именно такое контекстуальное различие обнаруживается в ходе диахронического анализа корпусного материала: например, в переводе предложения *I mean I wondered if just maybe I was wrong about thinking he was making a flitty pass at me*. Слово *flitty* в английском языке является эвфемизмом для обозначения гомосексуальной ориентации, но японские переводы (очевидно, в силу неразвитости семантического поля) дают более прямые варианты обозначения этого понятия. Нодзаки Такаси в 1984 г. еще употребляет практически единственное на тот момент слово-сокращение *хомо*, которое носило общий характер, а на момент перевода Мураками Харуки, в 2006 г., лексические средства для репрезентации в языке семы мужской гомосексуальности стали более разнообразными. Кроме того, при сравнении корпусных данных за последние десять лет и в более ранний период обнаруживается более чем двукратное превосходство в количестве вхождений в корпус варианта *гэй*. Такое количественное увеличение, а также расширение синонимического ряда свидетельствуют о популяризации понятия, постепенном вхождении его в общественный дискурс и, как следствие, демонстрируют сокращение социальной дистанции с представителями этой группы.

Заключение

Итак, в данной главе были рассмотрены вопросы социального дистанцирования, проявляемые в языке, — сокращение или увеличение социальной дистанции в традиционном и современном японском обществе в лингвистическом измерении. На материале трех языков в сопоставительном аспекте было показано, что японский язык тяготеет к сниженной агентивности лексических и грамматических конструкций, и это теоретическое положение взаимообуславливает языковые и социальные процессы: в традиционном поведении японцы также демонстрируют общий принцип «представить природу в ее сокровенной сущности» [Saito, 2007, p. 86]. Однако анализ современных социолингвистических явлений показал, что в целом на сегод-

нышний день в японском общественном дискурсе просматривается тенденция к сокращению социальной дистанции за счет упрощения и унификации языковых и речевых формул, размытия критериев разграничения употребления выражений, свойственных определенным социальным группам, и т.д. Подобные лингвистические инструменты корпусного анализа текстов с применением цифровых методов обработки языкового материала могут быть использованы и в дальнейших исследованиях, связанных с изучением социальных процессов.

Библиография

- Алпатов В.М. Язык и общество. М.: Муравей, 2003.
- Аракава Ё. Переходные и непереходные глаголы с учетом новой тенденции их употребления // Японский язык в вузе: актуальные проблемы преподавания. Вып. 14. М.: Ключ-С, 2016. С. 3–8.
- Басс И.И. Бенефактивные конструкции в японском языке // Вестник РУДН. Серия Лингвистика. 2014. № 2. С. 159–168.
- Григорьева Т.П. Предисловие. Мудрецы, правители и мастера // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 3–6, 135–165.
- Григорьева Т.П. Япония: путь сердца. М.: Культурный центр «Новый Акрополь», 2008.
- Гуревич Т.М. Национально-культурная обусловленность непрямой коммуникации // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 2 (29). С. 163–166.
- Ермакова Л.М. Мифопоэтический строй как модус ранней японской культуры // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 7–25.
- Игнатович А.Н. Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- Мещеряков А.Н. Изображение человека в раннеяпонской литературе // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 26–47.
- Неверов С.В. Особенности речевой и неречевой коммуникации японцев // Окно в Японию. [Электронный ресурс]. <<http://ru-jp.org>>.
- Стрижак У.П. Японский язык в антропоцентричном пространстве: когнитивный подход в обучении. М.: Серебряные нити, 2020.
- Стрижак У.П. Когнитивный подход в иноязычном образовании // Педагогика. 2021. Т. 85. № 3. С. 81–90.

- Федяева Н.Д. Нормы в пространстве языка. М.: Флинта, 2011.
- Haspelmath M. More on the Typology of Inchoative/Causative Verb Alternations // Causatives and Transitivity. 1993. Vol. 23. P. 87-121.
- Ikegami Y. DO-Language and 'BECOME-Language': Two Contrasting Types of Linguistic Representation // The Empire of Signs: Semiotic Essays on Japanese Culture / ed. by Y. Ikegami. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1991. P. 285-326.
- Saito Y. The Moral Dimension of Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2007. Vol. 65. Issue 1. P. 85-97.
- Wark C., Galliher J.F. Emory Bogardus and the Origins of the Social Distance Scale // The American Sociologist. 2007. No. 38 (4). P. 383-395.
- Андо С. Эйго но ронри нихонго но ронри: тайсё гэнгоакутэки кэнкю («Логика английского языка и японского языка: сравнительный лингвистический анализ»). Токио: Тайсю:кан, 1986. На японском языке.
- Икегами Ё. Суру то нару но гэнгоаку. Гэнго то бунка но тайпородзи э но сирон («Лингвистика ДЕЛАТЬ и СТАНОВИТЬСЯ. Эссе о типологии языков и культур»). Токио: Тайсю:кан, 1981. На японском языке.
- Икегами Ё. Сидзэн на нихонго о осизэру тамэ ни нинти гэнгоаку о фу-маэтэ («Когнитивная лингвистика в обучении японскому языку»). Токио: Хицудзи, 2009. На японском языке.
- Каная Т. Нихонго но надзо о току («Разгадывая загадки японской грамматики»). Токио: Тикума, 2009. На японском языке.
- Маруяма М. Тюсэй то хангяку («Преданность и предательство»). Токио: Тикума, 1998. На японском языке.
- Морита Ё. Гайкокудзин но гоё кара вакару нихонго но мондай («Проблемные вопросы японского языка: взгляд сквозь призму ошибок иностранцев в японском языке»). Токио: Мэйдзисёин, 2006. На японском языке.
- Хага Я., Сасаки М., Кадокура М. Аймаиго дзитэн («Словарь неясных выражений японского языка»). Токио: Токёдо сьуппан, 1996. На японском языке.
- Хотта С. Има вакамоно но кэйго га кадзёка ситэ иру («Избыточная вежливость в языке современной японской молодежи»). [Электронный ресурс]. <<https://gendai.ismedia.jp/articles/-/73746?page=5>>. На японском языке.

А.А. Долин

Хикикомори — затворники эпохи глобализации

Введение

В наше время понятие «социальное дистанцирование» ассоциируется прежде всего с поддержанием определенной дистанции между людьми из опасения заразиться инфекционным заболеванием. Однако ретроспективно тот же термин приобретает иное, расширенное значение. В данной работе под социальным дистанцированием мы подразумеваем добровольную самоизоляцию индивидуума от общества, обусловленную как социальными факторами, так и психопатологическими расстройствами.

Социальное дистанцирование как вид ухода от общества по идейным соображениям было присуще самым различным цивилизациям с самого начала человеческой истории. Достаточно вспомнить индийских и тибетских йогов, буддийских отшельников, таежных шаманов, православных старцев в скитах. Однако нигде в мире идея ухода от общества во имя личного самосовершенствования и единения с природой не была так глубоко укоренена, как в Китае и других странах Восточной Азии, являющихся сферой культурного влияния Поднебесной.

О неиссякаемой силе этой древней традиции свидетельствует уже тот факт, что в наше время только в центральной провинции Шэньси в горах Чжуннаньшань обитает более 5 тыс. отшельников даосского и буддийского толка, которые по статусу и образу жизни ни в малейшей степени не отличаются от своих предшественников, избравших тот же путь 20–25 веков тому назад. Эти странные эскаписты XXI в. питаются либо продуктами собственного труда, либо подаением, не пользуются телефонами и другими современными гаджетами, почти не общаются с внешним миром и живут в полном соответствии с древними заповедями.

Отшельники появились в этом регионе еще до нашей эры. Так, восьмидесятилетний аскет Цзян Цзяя, покинув свой горный скит, мудрыми советами помог царю У-вану одолеть своего противника Чжоу-вана и основать государство Западная Чжоу. Так называемые «четыре седовласых старца с гор Шаньшань» Дунь Юаньгун, Ся Хуангун, Чжоу Ли и Ци Лицзи в возрасте за восемьдесят лет также покинули горные гроты и вернулись на чиновничью службу в конце правления династии Цинь и в начале периода Хань.

Проблема становления и развития традиций отшельничества в Китае подробно рассмотрена в фундаментальных трудах отечественных синологов: В.В. Малявина, А.И. Кобзева, Л.Е. Бежина, А.С. Мартынова, Е.А. Торчинова, А.А. Маслова и др. Резюмируя этот массивный пласт научных изысканий, можно сказать, что отшельничество в Китае с глубокой древности, как минимум с середины I тысячелетия до н.э., составило концептуальную базу формирования мыслящей личности, свободной от жестких регламентаций, уставных ограничений и обременительных этических норм, выработанных китайской цивилизацией и прочно укоренившихся в обществе, как бы ни менялся его уклад на протяжении столетий.

Отшельничество в его даосской и буддийской ипостасях не только являлось неформальной альтернативой всем официальным кодифицированным учениям и доктринам, распространенным в Восточной Азии, но и создавало возможность их дополнения, пересмотра, улучшения в свете объективной и непредвзятой критики. Если на Руси всеобщим уважением в Средние века пользовались малограмотные или вовсе безграмотные блаженные и юродивые (тоже неприкаемые отшельники-ясновидцы), а на Ближнем Востоке — бродячие дервиши-суфии, то в ареале культурного влияния Поднебесной почетом и уважением были окружены высокообразованные философы и мудрецы, предпочитающие государственной службе самоизоляцию как единственно доступную сферу свободомыслия, неподвластную мирским законам.

О необходимости и пользе социального дистанцирования еще на рубеже VI–V вв. до н.э. упоминал сам Конфуций, заметив, что благородный муж, следуя своему пути Дао, должен служить монарху, пока условия для того благоприятны, а если соблюсти добродетель

при дворе невозможно, следует уйти со службы и удалиться от дел. Этому завету следовали многие китайские государственные деятели на протяжении веков.

С другой стороны, мудрецы даосского толка проповедовали изначальное отстранение от мирских забот, сосредоточение на внутреннем мире и достижении бессмертия или, по крайней мере, предельно достижимого срока жизни. Рассуждения и тех и других сохранились в бесчисленных пространных трактатах, которые и поныне служат руководством для мыслителей нашего времени.

Хотя японские затворники по масштабам своего вклада в культуру едва ли могут соперничать с легионом китайских «совершенномудрых», их историческое значение тоже не следует недооценивать [Долин, 2012, с. 9]. Отшельниками, «самоустранившимися» от общества, были, например, классики средневековой японской литературы Камо-но Тёмэй, инок Кэнко, Одзава Роан, инок Рёкан и многие другие прославленные писатели и поэты. Уже в XX в. традицию продолжили мастера хайку Танэда Сантока и Одзаки Хосай.

О волшебных деяниях и сверхъестественных способностях горных отшельников повествуют своды фольклорных новелл и преданий. История японских воинских искусств приписывает отшельникам-*ямабуси*¹ создание многочисленных школ боя с оружием и без оружия. Сохранившийся до наших дней загадочный орден *ямабуси*, сочетающий черты индийской и даосской йоги в японском кодексе «Сюгэндо» («Путь обретения могущества (природы)»), за двенадцать веков своего существования направил на стезю отшельничества десятки тысяч адептов, претворявших в жизнь лозунг «ухода от общества» и полной самоизоляции во имя духовного совершенствования и слияния с Абсолютом.

Опыт китайских и японских отшельников не только обогатил культуру Восточной Азии творениями, созданными в процессе дли-

¹ Ямабуси (букв. «спящие в горах») — члены одноименной секты, которую более правильно все же определять как «орден», представляющий специфическое ответвление секты эзотерического буддизма Сингон. В прошлом «орден» проповедовал необходимость отшельничества в горах и строжайшей аскезы, но в наши дни требования смягчились, а многие центры ямабуси вообще влились в индустрию этнотуризма.

тельной самоизоляции, но также повлиял на становление литературного канона. Идеал уединенного досуга в горном скиту как «санатория для души» прочно укоренился в представлениях образованного сословия. Поэты и писатели, даже числившиеся на государственной службе и не имевшие права надолго отлучаться от двора, грезили о жизни в горах, ведущей к просветлению, и воспевали ее в своих книгах. Тема «затворник в горной хижине» вошла в список канонических тем поэзии классической японской *вака*.

Однако добровольное затворничество не было чисто умозрительным идеалом. Немало светских придворных поэтов начиная с X в. действительно стремились хотя бы иногда проводить время в горном приюте, вдали от мирских треволнений и соблазнов. Буддийские монахи и священники практиковали схиму в горном скиту — кто на короткое время, а кто и на несколько лет — чтобы потом вернуться к исполнению своих обязанностей в монастыре. Так, знаменитый дзэнский философ, поэт и эксцентрик Иккю Содзюн чередовал бдения в монастыре не только с регулярным посещением «веселого дома», но и с долгими периодами добровольного отшельничества, которые давали ему вдохновение.

В наше время на Японских островах уже нет отшельников «старого образца», а те *ямабуси*, что еще встречаются на священных горах Хагуро и Гассан, вполне знакомы с благами современной цивилизации. Зато в стране Восходящего солнца появилась новая загадочная социальная группа современных затворников хикикомори, которые не имеют ничего общего с даосскими и буддийскими традициями, но при этом решительно отрицают все жизненные установки и социальные ценности постиндустриального общества потребления, снова провозгласив своим кредо самоизоляцию, «уход от мира».

За последние три десятилетия в японской и мировой психиатрии, а также в социологии феномен хикикомори занял солидную нишу. Ему посвящены сотни статей и несколько научных монографий. Однако социальная природа этого странного явления до сих пор не вполне понятна и довольно слабо описана в социологическом ракурсе. Если сначала считалось, что добровольное затворничество — чисто японское явление, то уже в начале XXI в. были диагностированы сходные симптомы у молодежи многих других стран на всех конти-

нентах. Вскоре то, что рассматривалось как экзотическое исключение из правил и социальных норм, приобрело характер эпидемии, нарастающей со скоростью и мощностью тайфуна. Когда о феномене хикикомори заговорили всерьез, было уже поздно...

Характеристики феномена хикикомори

Феномен хикикомори явственно обозначился только в начале XXI в., но признаки появления подобной тенденции в японском обществе прослеживаются гораздо раньше и восходят к периоду формирования постиндустриального общества. Еще в конце 1970-х годов был описан так называемый синдром ухода (*тайкяку синкэйсё*) [Касахара, 1978]. В начале 1980-х годов похожее поведение у школьников называли «синдромом отказа от школы» (*school refusal syndrome*). Однако речь уже тогда шла о масштабном социальном явлении, своего рода психологической пандемии, которая в наши дни представляет несомненную угрозу для общественного уклада не только в благополучной Японии, но и во многих других странах «золотого миллиарда».

Когда реальные масштабы проблемы отчетливо проступили, японское министерство здоровья, труда и социальной защиты выработало критерии для определения феномена хикикомори, которыми по сей день руководствуются социологи, юристы и представители правоохранительных органов. Особенности личности, причисляемой к хикикомори, вкратце таковы:

- 1) образ жизни данного индивидуума сфокусирован на собственном доме (что бы ни называлось домом), то есть на месте, где он непосредственно ест, спит и сутками зависает в смартфоне;
- 2) индивидуум не проявляет никакого интереса к устройству на работу, посещению школы или вуза;
- 3) симптомы расстройства проявляются не менее полугода;
- 4) у индивидуума не диагностировано других тяжелых психических отклонений (шизофрения, деменция и т.п.) [Тео, Gaw, 2010, p. 447].

Последний пункт, впрочем, опровергается недавними исследованиями.

Родители поддерживают таких детей порой до самой их пенсии, ведь нынешнее поколение японских родителей принадлежит к долгожителям. Средняя продолжительность жизни мужчин в Японии — 82 года, а женщин — 87 лет. При этом многие живут гораздо дольше; только перешагнувших столетний рубеж в Японии насчитывается более 130 тыс. Таким образом, шанс довести инфантильного «ребенка» до пенсии есть у огромного количества престарелых японцев. Однако сами хикикомори могут рассчитывать только на мизерную социальную пенсию с 65 лет. В сущности, они целиком находятся на содержании своей семьи.

Конечно, когда хикикомори становятся взрослыми и осознают ущербность своего положения, они нередко предъявляют родителям претензии за неправильное воспитание, но, как правило, родители в любом случае не бросают свое чадо на произвол судьбы и продолжают его (или ее) поддерживать, ограждая от треволнений внешнего мира. Разумеется, до тех пор, пока способны на это физически. Рано или поздно родителям, конечно, предстоит уйти, оставив свое великовозрастное дитя во враждебной для него среде обитания. Пока престарелых осиротевших затворников сравнительно немного, хотя число их неуклонно растет. Тем не менее они уже сталкиваются с серьезными проблемами, становясь легкой добычей всевозможных аферистов.

Сами хикикомори, испытывая «стыд», то есть чувство вины за свою неадекватность, избегают любых форм общения: с родственниками, бывшими друзьями, возлюбленными, администрацией, социальными службами и т.д. Любые вопросы относительно их статуса и работы служат для них триггерами депрессивных переживаний, поэтому они уклоняются от бесед и расспросов. Их принципы поведения сконцентрированы на защите своего «идеального эго» путем уклонения от подобных ситуаций [Suwa, Suzuki, 2013, p. 195]. Вдобавок они не питают желания занять себя какой бы то ни было работой и даже доставить себе удовольствие. Их перестают интересовать еда, спорт, секс, зрелища, игры (за исключением ставших компьютерными аддиктами). Крайняя степень безразличия к радостям жизни, именуемого в психиатрии агедонией, встречается не у всех, но тенденция явственно прослеживается.

Хотя в подавляющем большинстве хикикомори не проявляют агрессии в общении с другими людьми (за исключением, в некоторых случаях, собственных родителей), их оторванность от общества создает потенциальную опасность грубого нарушения социальных норм в нештатной ситуации. И действительно, было зарегистрировано несколько фактов нападения хикикомори на окружающих. В таких обстоятельствах полиция и общественность в Японии возлагают всю ответственность на родителей виновника происшествия, поскольку в обыденном сознании именно родители отвечают за проступки неразумных детей любого возраста.

Другую опасность представляет склонность к решению всех проблем при помощи самоубийства. Не случайно Япония со второй половины XX в. является мировым лидером по числу самоубийств, чему есть свое объяснение [Kato, 1975].

Масштабное исследование проблемы хикикомори с участием нескольких сотен респондентов позволило выявить наиболее типичные симптомы этого нервного расстройства, проистекающие из ощущения собственной неполноценности, незащищенности и ущемленности:

- безнадёжность: ощущение полной невозможности осуществить свои мечты в жестоком мире;
- усталость от общения с родителями и близкими родственниками, пресыщенность им;
- ощущение отсутствия выбора. После неудачных попыток социальной коммуникации не остается ничего, кроме самоустрашения;
- постоянный страх новых неудач в общении, разговоре, любом виде отношений с другими людьми;
- недоверие ко всем окружающим;
- нерешительность в действиях, порожденная вечным страхом и недоверием;
- нежелание открывать информацию о себе;
- стремление присутствовать в социальных сетях под чужим именем, в ином аватаре [Yong, Nomura, 2019, p. 9–11].

По определению Сува Мами и Судзуки Кунифуми, которое существенно дополняет психологический портрет современного затвор-

ника, синдром «первичного хикикомори» определяется следующими показателями.

1. Индивидуум избегает любых видов состязательности (экзамены, тесты, спортивные соревнования, зачет баллов и т.п.). При этом чаще всего наблюдается «капитуляция без борьбы» из-за отсутствия веры в собственные силы и неспособности соответствовать ожиданиям — своим и родительским. Однако мечта о недостижимом успехе не покидает индивидуума, превращаясь в источник депрессивных переживаний и постепенно перерастая в социофобию.

2. Индивидуум лелеет некий идеал собственной личности, сформированный в детские годы, но не находящий подтверждения в реальной жизни и не соответствующий его реальному положению в обществе (*сэкэнтэй*). При этом идеал личности формировался главным образом усилиями родителей и воспитателей, которые возлагали на ребенка слишком много надежд. Неспособность оправдать надежды близких людей, как и нелестные сравнения собственных достижений с карьерой ровесников и соучеников, приводят к перманентной фрустрации и отказу от любых дальнейших усилий.

3. Индивидуум не способен к резкой перемене, новому старту из сложившихся жизненных обстоятельств.

4. У индивидуума есть родители или близкие родственники, которые поддерживают его материально, а иногда и морально [Suwa, Suzuki, 2013, p. 191].

Состояние «первичного хикикомори» типично для большинства современных затворников и отчасти поддается лечению, если такое будет предложено. Однако это расстройство, хотя и не слишком тяжелое, имеет тенденцию довольно быстро переходить в фазу «вторичного хикикомори», то есть прочно закрепленного синдрома, который может подкрепляться латентной шизофренией, аффективным расстройством психики, тревожным расстройством, маниакальной одержимостью и другими психическими отклонениями.

Уже само существование в качестве хикикомори становится для человека сильнейшим катализатором его болезни, которая таким образом прогрессирует с каждым месяцем и каждым годом, переходя постепенно из первой во вторую, необратимую фазу.

В принципе образ жизни хикикомори возможен только при поддержке извне, поскольку затворники чаще всего не заботятся даже о том, чтобы получать пособие по безработице (хотя и оно не выдается бесконечно). Исследования показали, что родители, как правило, не только содержат молодых людей в их затворничестве, но и оказывают им моральную поддержку, наивно веря, что заблудшее дитя когда-нибудь выйдет из депрессии и сумеет стать достойным членом общества. Однако это происходит крайне редко.

Когда хикикомори образовали внушительную социальную группу, исчисляемую сотнями тысяч человек, они стали привлекать внимание мошенников и вымогателей, которые раньше охотились в основном на одиноких стариков с солидным состоянием или недвижимостью (вид преступлений, широко распространенный во всем мире и в России). Как правило, хикикомори находятся на содержании у родителей, но родители редко переживают своих детей. Многие перед смертью пытаются обеспечить существование потомков, завещав им все свое состояние и дом, но сами затворники, неспособные ориентироваться в социуме, не могут осуществлять ни необходимые юридические процедуры, ни банковские операции. Мошенники под разными предлогами втираются к ним в доверие, выдавая себя за агентов благотворительных фондов или просто прикидываясь «добрыми людьми». Обмануть затворника, порой страдающего психическим расстройством, не составляет труда, и в результате многие из них лишаются всех завещанных средств и становятся бомжами [Ishikawa, 2017].

Психиатры о предпосылках возникновения хикикомори

Если опросы и наблюдения в первом десятилетии XXI в. показывали цифру порядка 410 тыс. хикикомори по всей стране [Furlong, 2008, p. 312], то к концу второго десятилетия эта цифра увеличилась до 1,3 млн человек, то есть составила около 1% населения страны. Стремительный рост числа затворников, который вполне заслуживает названия социопатической эпидемии, свидетельствует прежде всего о нарастании социальной напряженности, которое находит выход

не в протестах и классовой борьбе (как это было еще в 1950–1960-е годы), но в добровольном «уходе», полной самоизоляции от мира.

Неудивительно, что первыми обратили внимание на новый феномен психиатры. Возникновение столь специфического расстройства связывали с дефектами развития, с синдромом постоянной тревожности, с дистимическим синдромом, с расстройством адаптационного механизма, с маниакально-депрессивным психозом и т.п. [Ватабе, Сайто и др., 2008, с. 107]. Часть обследованных все же оказались шизофрениками, а другие небольшие группы имели такие диагнозы, как аутизм или синдром Аспергера [Тео, Gaw, 2010, р. 446]. Другие исследования того же периода показывают цифры от 22% до 28% [Suwa, Suzuki, 2013, р. 193], но и эти показатели в 2010 г. составляли абсолютное меньшинство в общем количестве хикикомори. Совсем иную картину показывает исследование 2019 г., согласно которому среди обращавшихся за медицинской помощью затворников до 80% имели какие-либо психические расстройства [Yong, Nomura, 2019, р. 160].

По сути дела, сам термин «хикикомори» следует воспринимать даже не как конкретный диагноз (хотя сейчас такой диагноз иногда ставится), а как обозначение комплекса самых разнообразных психических отклонений, сформировавшихся под влиянием всевозможных социокультурных факторов — своего рода эвфемизм, позволяющий округлить и смягчить подчас куда более суровый клинический диагноз. Это понятие считается неким компромиссом, позволяющим врачам-психиатрам не травмировать многочисленных пациентов и их родственников, а также избежать почти обязательной при ином диагнозе госпитализации. Ведь ни в одной стране не найдется столько психиатрических лечебниц, способных вместить более миллиона нуждающихся в лечении.

При этом стоит отметить, что, исходя из вышеперечисленных признаков синдрома хикикомори, легкой формы этого психического расстройства быть не может по определению. Все подтвержденные случаи добровольного затворничества есть проявления тяжелого, скорее всего хронического заболевания.

По мнению врачей, личность хикикомори представляет собой продукт сложного взаимодействия различных факторов: влияния

семьи, школы, социального окружения. Однако западная и японская психиатрия все же характеризует феномен хикикомори как преимущественно культурно-ориентированный синдром (*culture-bound syndrome*), к которому лишь иногда примешиваются усугубляющие эффект медицинские факторы [Тео, Gaw, 2010, р. 446]. Другими словами, данное расстройство психики напрямую связано с особенностями бытовой культуры и социальными нормами того общества, в котором обитает индивидуум, является производным от тех деструктивных факторов, которые обуславливают существование человека в данной социокультурной среде.

Еще в 1990-е годы в Японии получило распространение странное эндогенное психическое расстройство, которое известно под условным названием «страх взаимодействия с людьми», или антропофобия (*тайдзин кёфу сё*). Однако, согласно проведенным тогда исследованиям, речь шла скорее о неспособности подать себя в обществе, к которому индивидуум не питал особого отвращения. Наоборот, страх был обращен скорее на себя и не выражался в реальном «уходе», но лишь в чрезмерной застенчивости и нерешительности [Накамура, Сиодзи, 1997]. В тот период феномен хикикомори еще не принял характер эпидемии и рассматривался как легкое отклонение от нормы.

Потребовалось еще десять лет, чтобы психиатры, социологи, а затем и политики начали бить тревогу. Однако и тогда медицинские обследования показывали, что от трети до половины всех случаев хикикомори не связаны с диагностируемыми психиатрическими заболеваниями [Сува, Судзуки, 2006]. Еще десять лет ушло на то, чтобы понять, какие масштабы грозит принять эпидемия, и попытаться наметить (но не имплементировать) способы борьбы с ней. За эти два десятилетия в полной мере проявились два мощных катализатора эпидемии: интернет-мания (*internet addiction*) и меры по принудительной самоизоляции, связанные с пандемией коронавируса. В целом же показатели психических расстройств среди хикикомори выросли вдвое.

Интернет-мания, проявляющаяся чаще всего в форме маниакальной одержимости электронными играми, сама по себе не считается психическим заболеванием. Однако ситуация, при которой

подросток или юноша проводит много часов дома за игрой, ведет к развитию «вируса» хикикомори, то есть постепенной атрофии всех человеческих инстинктов, эмоций, желаний и амбиций, к затуханию потребности общения с живыми людьми и погружению в виртуальную реальность.

Обычно материальной и этической базой для формирования психологии хикикомори служат традиционные отношения в японской семье, своего рода полуматриархат, где доминантная мать берет на себя все заботы о воспитании детей и работу по хозяйству, оставляя мужу функцию кормильца. В такой семье обычно господствует принцип *амаэ*, согласно которому с ребенка следует строго взыскивать в области учебы, но при этом всячески лелеять и баловать. Мать (к которой иногда присоединяется и отец) полностью подавляет личность ребенка, лишая его самостоятельности и заставляя во всем полагаться на родителей. В результате многие дети (в том числе и не хикикомори) до седых волос страдают инфантилизмом, отсутствием воли, слабостью характера и боязнью конкуренции [Doi, 1975, p. 145–150].

Как правило, путь к затворничеству начинается со школы, точнее, с долгосрочных прогулов, которые постепенно перерастают в отказ от учебы. Это явление развивалось также с 1990-х годов и получило название *футото* (отказ от школы). По несколько устаревшим данным, которые приводит в своем исследовании Кацумата Михо, таких отказников среди учеников средней школы по стране насчитывалось 127 тысяч [Katsumata, 2011, p. 2]. Однако число уклонистов быстро растет и за последнее десятилетие должно было как минимум удвоиться.

Хикикомори и особенности традиционной культуры Японии

В Японии, где традиционно корпоративное мышление диктует полную социальную ангажированность, само понятие «член общества» (*сякайдзин*) несет особую смысловую нагрузку. Японская культура, которую еще Р. Бенедикт восемьдесят лет назад назвала «культурой стыда», предполагает приоритет общественных интересов и норм, с

которыми индивидуум обязан сообразовывать собственные устремления и действия. Поясняя действие этого сложного социального механизма, В.Э. Молодяков пишет: «В японском обществе, в котором индивидуум не воспринимался как базовый элемент, с присущей его членам боязнью “потери лица”, “чувством стыда”, сложилось своеобразное восприятие индивидуализма и коллективизма. Индивидуализм смягчается чувством солидарности и стремлением к гармонии, то есть приобретает характер как бы взаимного индивидуализма, не свободного от традиционных ценностей. Коллективизм же не директивный, а конформистский. Группа подчас выступает как индивидуум в смысле единого целого. При этом личность рассматривается как органичная часть группы» [Молодяков, 2014, с. 51].

Если же в этой традиционной связи случаются сбои, то есть индивидуум оказывается не в состоянии поддерживать должный уровень взаимодействия с группой, то вся ответственность ложится на него, а сам он подвергается единодушному осуждению общества во всех инстанциях. Причем дурная репутация закрепляется за ним навсегда. Как свидетельствует известный японский социолог Наканэ Тиэ, «в Японии статус индивидуума закрепляется и действует во всех обстоятельствах, определяя в значительной степени общественную жизнь и индивидуальную деятельность» [Nakane, 1990, p. 30]. Один из капитанов японского бизнеса и создателей «японского чуда», Цуцуми Сэйдзи в своем фундаментальном труде «Консьюмерское общество Японии» пишет: «В Японии, где концепция прав человека не вполне осознана и довольно слабо укоренена в обществе, структура современного гражданского государства еще слаба, и мы часто видим случаи социального ostracism» [Tsumumi, 1999, p. 51].

Не стоит забывать, что в Японии существовали многовековые традиции ostracism, направленного против дискриминируемой касты *эта* (иначе *сэммин*, *буракумин*), представителей которой, в отличие от обычных людей (*хэймин*), презрительно именовали «*нелюди*» (*хинин*). Члены касты *эта*, родственной по статусу индийским париям, принадлежали к той же этнической группе, что японцы, но по роду занятий («грязные работы») не допускались к участию в общественной жизни и подвергались жестокой сегрегации вплоть до второй половины XX в. [Ханин, 1980, с. 211–213]. В массовом созна-

нии даже после осуществления всех демократических реформ коренилось ощущение чужеродности, «инаковости» *эта*, даже когда формально все дискриминационные ограничения были сняты.

Сходное отношение сегодня проецируется отчасти и на хикикомори, которые не хотят быть составной частью общины и сознательно отделяют себя от общества, становясь невольными или вольными жертвами социального остракизма.

В массовом сознании уже сформировался стереотип юнца, отлынивающего от работы и ведущего паразитическое существование за счет родителей. Еще десять лет назад для таких молодых людей было найдено специальное определение *парасайто сингуру* (*parasite single*), а для молодой парочки, живущей за чужой счет, соответственно, *парасайто канпуру* (*parasite couple*).

Мощную социальную базу для развития движения хикикомори составили «вольноопределяющиеся» *фритеры* без четко закрепленного места работы, количество которых еще в начале XXI в. оценивалось в 417 тыс. человек [Молодяков, 2012, с. 118]. Учитывая, что число это удваивается каждое десятилетие, сейчас *фритеров* должно быть значительно больше миллиона. Более радикальная социальная группа молодежи, именуемая *ниито* (от англ. *Not in Education, Employment, Training*), которых в 2009 г. насчитывалось уже 640 тысяч [Там же], полностью отвергает любые системные виды работы и заработка, признавая лишь случайную подработку и родительские субсидии.

Некоторые исследователи феномена хикикомори пытались обосновать тенденцию ухода от общества засильем слишком формализованной и требовательной системы школьного образования. Однако в первые послевоенные десятилетия эта система была еще более ригидной, а о затворничестве еще никто не слышал. Пионеры хикикомори появились только в 1990-е годы. Правда, до этого периода безотказно действовала система пожизненного найма, и успешная учеба в школе, колледже или университете являлась стопроцентной гарантией нормального жизнеобеспечения. Начиная с 1990-х годов система пожизненного найма под влиянием западных стандартов стала постепенно размываться, появилась текучесть кадров, а с ней и неуверенность молодых людей в завтрашнем дне, страх увольнения. Для слабой психики молодых людей, не привыкших принимать

самостоятельные решения и во всем полагающихся на устоявшиеся традиции, такая ситуация стала лишним депрессивным фактором.

Есть и другая сторона этой проблемы. До начала процесса форсированной глобализации в 1990-е годы молодые люди в Японии были вполне готовы к принятию безальтернативной модели «служения компании с полной и безоговорочной самоотдачей, обозначенной труднопереводимым термином *маругакаэ* («полнейшая самоотдача») [Nakane, 1990, p. 15]. Однако за последние десятилетия так много говорилось и писалось о необходимости слома старых полуфеодалных шаблонов производственных отношений, что молодежь нового поколения, попадая в жесткие рамки традиционной японской фирмы, просто не выдерживает стресса. Декларированные ценности западной демократии вступают в неразрешимое противоречие с суровыми правилами сугубо японской трудовой дисциплины. Происходит психический срыв на базе когнитивного диссонанса, перерастающий в долгую депрессию. Потерявший веру в себя и волю к жизни молодой человек увольняется и становится хикикомори. Можно предположить, что это удел только слабых личностей, не подготовленных к жизненной борьбе, но и таких в современном японском обществе немало.

Восточная Азия в XX веке и исторические корни хикикомори

Соблазнительно связать напрямую появление хикикомори с IT-революцией, но анализ показывает, что массовый уход от общества начался раньше, чем интернет распространился во всех слоях японского общества [Номура, Аоки, 2006]. Чтобы понять истинные причины столь необычного феномена, который в третьем десятилетии XXI в. шагнул далеко за пределы своей исторической родины, Японии, нужно углубиться в новейшую историю и попытаться осмыслить сущность социальных перемен в послевоенном мире, особенно в странах Восточной Азии.

Японский социолог Мита Мунэсукэ довольно точно делит всю послевоенную историю Японии (которую ныне повторяют последовательно Южная Корея, Китай, Сингапур и некоторые другие стра-

ны) на три периода [Mita, 2006]. Суть его пространного обзора в учебном пособии по социологии современности сводится к следующему.

Первый период (1945–1960) — это «время идеалов». В этот период японцы усердно трудились во имя возрождения страны и повышения материального благосостояния, находившегося на крайне низком уровне. Причем идеалом для них оставалось американское общество «изобилия и демократии». Этот период знаменовался ростом классовой борьбы, направленной на улучшение положения трудящихся. Цели в основном были достигнуты, и в результате Япония пришла к формированию общества классовой гармонии, где социальные проблемы решаются преимущественно бесконфликтно, путем переговоров.

Второй период — «время (японской) мечты» (1960 — середина 1970-х годов) — стал временем осуществления «японского чуда» и выхода страны на мировую арену в качестве великой экономической державы. Именно в эту пору социальные ожидания были наиболее оптимистичными, и перспективы представлялись радужными для всех слоев населения. Характерно, что «время мечты» было отмечено сильнейшими беспричинными социальными потрясениями. До Японии докатились отзвуки студенческих бунтов, охвативших Европу в конце 1960-х годов, когда на воротах Сорбонны красовался лозунг «Вся власть воображению!» В Японии воображение приняло еще более необъяснимые формы и привело к долгим бессодержательным студенческим волнениям, которые никак не улучшили положение самих студентов. Однако с середины 1970-х годов темпы роста экономики начали замедляться, а в конце XX в. Япония оказалась в плену «экономики мыльного пузыря», с проблемами которой не может окончательно справиться и сегодня.

Третий период, названный, по классификации Мита Мунэсукэ, «*время фикции*», как раз и знаменовался разочарованием общественности в политике властей и экономических реформах. В связи с решительным переходом от аграрно-промышленного общества к индустриальному и далее к постиндустриальному стремительно рушились внутриобщинные связи, отношения между членами «большой семьи», между супругами, между родителями и детьми.

С начала 1980-х годов японская молодежь стала уходить все дальше в царство иллюзий, прочь от реальной жизни. Появились огромные сообщества *отаку*, фанатичных поклонников манга и аниме, строящих собственную искусственную реальность. Это поколение, получившее название «новое человечество» (*син дзинруй*), рассматривало реальное общество как платформу для своих бесконечных игр с костюмными переодеваниями (*косплэй*) и полным перевоплощением в героев мультфильмов. Сообщества *отаку* и прочих молодежных субкультур противопоставляли себя истеблишменту и активно творили свою вселенную, но и она вскоре многим надоела.

Постепенно от ролевых игр часть молодежи, стремящаяся, как всегда, к свободе, стала переходить к пассивному непротивлению, удаляться в самоизоляцию. Социальный конформизм, столь типичный для японского общества, стал размываться под агрессивным натиском западного индивидуализма, но новое общественное сознание так и не укоренилось прочно на Японских островах. Как отмечают исследователи, хикикомори в Японии стали беспомощными жертвами реакции на глобализацию в конформистском обществе [Toivonen et al., 2011]. В итоге получил развитие новый социокультурный феномен, названный «орфанизмом», то есть сиротством (от англ. *orphan* — сирота), характеризующийся чувством незащищенности, уязвимости и бессилия перед любым вызовом, оторванности от общества и недоверия к нему. Причем в японском языке термин «орфанизм» звучит как игра слов, обозначая одновременно «индивидуума» и «сироту». Это явление можно считать закономерной реакцией молодежи на реформу корпоративных структур японского общества, куда молодые люди просто не успели влиться, и форсированное внедрение индивидуалистической философии жизни. Все, кто оказался отторгнут старыми структурами и не сумел найти себе место в новых, предпочли «уход», тихое затворничество.

В известном смысле образ жизни хикикомори можно трактовать как экстремальную форму эгоцентрического индивидуализма и эскапизма, подчеркнуто игнорирующего общепринятые нормы и ограничения. Подобные тенденции уже давно проявляются в разных странах мира, но в Японии за последние десятилетия они достигли небывалых масштабов; «квир-парады» даже «прописались» в токий-

ском районе Харадзюку по воскресеньям. Крашенные в ультра-цвета волосы, татуировки на лице и теле, немыслимые наряды — все это не столько протест против социальных ограничений (собственно, таких ограничений и нет), сколько желание любыми средствами выделиться и уйти от опостылевшей рутины полуказарменных рабочих будней большого города. Но ведь кроме экстравертных форм эскапизма возможны и интровертные — и они не замедлили проявиться.

Социально-экономический фон развития феномена хикикомори

Принимая во внимание фактор смены поколений, мы увидим, что многие хикикомори, начинавшие свое затворничество тридцать лет назад, сегодня влачат все то же странное существование уже в возрасте пятидесяти лет и старше. По оценкам ведущего японского психиатра Сайто Тамаки, на 2019 г. весьма приблизительно можно было оценить число хикикомори в 1150 тыс. человек (хотя по другим оценкам, с учетом не выявленных случаев, их может быть уже порядка 2 млн). Тот же профессор Сайто предсказывает рост числа затворников по экспоненте.

Приведенные цифры еще раз подтверждают тот факт, что Японии охватила социальная пандемия, стремительно распространяющаяся по всему миру.

Драматизм ситуации усугубляется еще и традиционно негативным отношением японцев к людям с любыми психическими девиациями, выпадающим из любых корпоративных структур. По свидетельству профессора Сайто, в японских психиатрических клиниках имеется 300 тыс. койко-мест, что составляет 20% от потенциала всех психиатрических клиник на планете. Этот факт подтверждает глубоко укорененное желание членов гомогенного общества изолировать в лечебных учреждениях всех индивидуумов с потенциально девиантным поведением. Давнее предубеждение проявляется в нарочито негативном отношении к затворникам как к чужеродным элементам, подрывающим общественные устои. А такое отношение, в свою очередь, чрезвычайно затрудняет путь реабилитации для тех, кто захотел бы вернуться к нормальной жизни.

В ХХI в. появились новые катализаторы роста числа хикикомори. Обещания политиков все чаще стали оборачиваться фикцией. Предприниматели стали отходить от традиции «пожизненного найма» с гарантированным социальным пакетом. В обществе стала нарастать ранее не свойственная ему конкурентность, порождающая тревогу, страх и неуверенность в будущем. Если раньше японцы имели обыкновение во всем полагаться на власть в лице правительства, местной администрации и даже полиции, нуждаясь в отеческой опеке, то «время фикции» стало вызовом для индивидуальных способностей, характера и воли каждого индивидуума. Неудивительно, что многие не выдерживали испытания, предпочитая конкурентной борьбе тихую самоизоляция. От бурных протестов прошлого века огромные массы молодежи, а иногда и старших возрастных групп перешли к пассивному «непротивлению», к социальной самоаннигиляции.

Информационно-техническая революция, разумеется, породила новые условия существования, усилила социальную мобильность и резко сократила живое общение между людьми. Исторически в Японии всегда придавалось особое значение родовым и общинным связям, которые нередко помогали молодежи устроиться на работу и сделать карьеру. При этом предполагалось, что профессиональные навыки не столь важны — их можно приобрести позже, в процессе работы. Главное — чтобы кандидат имел хорошие рекомендации, был надежен и соблюдал полную лояльность по отношению к компании. То же правило соблюдалось и при найме выпускников престижных вузов, которых доучивали на местах. Однако в связи с необходимостью высокой квалификации в сфере компьютерных операций и разрастанием массива необходимых для работы знаний компаниям пришлось сместить акценты и при найме обращать гораздо больше внимания на профессионализм, чтобы не тратить большие средства и много времени на переучивание молодого специалиста.

В поисках работы молодые люди оказались вынуждены мигрировать в другие города и регионы, где многих также ждало разочарование. Повышение конкурсных требований при отборе привело к отсеиванию слабых, которые раньше вполне могли рассчитывать на рабочие места. Одновременно автоматизация, компьютеризация и роботизация производства привели к резкому сокращению персо-

нала на заводах и в офисах. Если когда-то фирма брала на себя ответственность за устройство выбывших по сокращению работников, то в последнее время дело чаще всего ограничивается единовременной выплатой.

Как и во всем мире, в Японии отряд работающих по временному контракту, в том числе на удаленной работе, и часто меняющих место приписки — так называемых *фритеров* — продолжал существенно увеличиваться в течение четверти века. Сегодня, в связи с эпидемией COVID-19 и карантинными мерами, их количество перевалило за 40% трудового населения. Но надомная работа нередко действует расхолаживающе и располагает к сибаритству. Из этих огромных социальных групп формируется и прослойка хикикомори.

До 30% затворников все же работают, преимущественно на дому или берут нерегулярные подработки, если это не связано с активной социализацией. Среди хикикомори можно встретить и компьютерных хакеров, которые, не выходя из дома, порой зарабатывают на жизнь выполнением разовых заданий, но пропорция таких «профессионалов» в общем числе затворников ничтожна.

К потере четких социальных ориентиров и перспектив карьерного роста добавилось печальное осознание на уровне правительственных учреждений серьезного отставания от Запада в области высшего образования. (Хотя начальное и среднее школьное образование испытывает еще больше трудностей, об их проблемах почему-то почти никто еще не говорит и не пишет.) Так или иначе, вот уже двадцать лет в Японии с переменным успехом осуществляется радикальная реформа высшего образования с целью приблизить его к мировым стандартам и добиться соответствия требованиям глобализации. Обилие среди хикикомори несостоявшихся студентов (провалившихся абитуриентов или бросивших университет) говорит о том, что с системой образования в стране слишком много проблем, и встроиться в нее могут не все.

Молодые люди, достигшие совершеннолетия, официально именуются «членами общества» и, соответственно, несут все бремя социальных обязательств. Выпадающий из общества социофоб в Японии становится изгоем по определению, хотя общество и будет относиться к нему терпимо. Так же терпимо, впрочем, относятся

японские муниципальные власти и полиция к контингенту лиц без определенного места жительства. Еще не так давно им даже разрешали ночевать в метро, да и сегодня клеенчатые самодельные палатки бомжей можно встретить на территории центральных парков или на набережной реки Сумида в центре столицы. Существует довольно много ночлежек и пунктов раздачи питания для бомжей. Тем не менее бродяги считаются полностью отмершим сегментом общества и никакого сочувствия у населения не вызывают.

Что касается хикикомори, то по степени отчуждения от общества они, как правило, немногим отличаются от бомжей, но имеют перед последними ряд преимуществ. У них есть свое, хотя и очень скромное, постоянное место жительства, в котором чаще всего можно найти компьютер, телефон и прочие гаджеты, некоторую кухонную утварь, посуду и даже книги, а также туалет и нередко душ. Они обычно не страдают от голода и холода. Хотя типичная комната хикикомори представляет собой склад хаотично разбросанных вещей, в ней все же присутствует кровать или тюфяк (фuton). Если это съемное жилье, за квартиру платят родители, но многие затворники живут в своем обособленном мирке, в выделенной им комнате в родительском доме.

Основное же отличие в том, что, если бомжами обычно становятся в силу непреодолимых внешних обстоятельств, то хикикомори сознательно и добровольно выбирают путь затворничества. Их отчуждение от общества — проявление пассивного социального протеста, направленного не против конкретной организации, закона или норматива, но против всего уклада общества, который для них неприемлем, против всех социальных институтов. Винить в этом общество нельзя, но и полностью снимать с него ответственность было бы несправедливо.

Заключение

В мире нарастает социальная пандемия, от которой человечество пока не имеет никаких действенных лекарств. Подобно вирусу, синдром затворничества проявляется уже не только на Японском архипелаге, но на всех континентах, захватывая все новые и новые стра-

ны. Невероятным образом изменились мотивировки, подталкивающие сегодня людей к самоизоляции и решительному социальному дистанцированию. Исторический опыт показывает, что вплоть до «эпохи хикикомори» поводом для затворничества и отшельничества как на Востоке, так и на Западе служили в основном духовные искания. В поисках высоких истин, божественного откровения и благодати люди уходили в монастыри. Те, кому и этого казалось мало, выбирали глухую пещерную келью, затерянный в джунглях ашрам, таежный скит, горную хижину. При всех различиях конфессий, цель этих подвижников всегда оставалась неизменной: приобщиться к боготворимым силам природы и обрести в божестве источник духовного света, родник космической энергии. Некоторые также считали нужным употребить обретенное могущество на благо людям, создавая пророческие откровения, новые духовные практики и системы психофизической саморегуляции. К этому стремились библейские пророки, индийские йоги, буддийские монахи, даосские алхимики и мастера воинских искусств, дзэнские аскеты, суфии, столпники, старцы в Оптиной пустыни и на Валааме. Плодами добровольной самоизоляции стали великие книги, философские трактаты, иконы, молитвы, стихи.

Но хикикомори на рубеже третьего тысячелетия опрокинули древнюю традицию, извратив ее с постмодернистской легкостью и обратив в свою противоположность. Духовным исканиям в затворничестве они предпочли полную духовную опустошенность, асоциальный нигилизм, мизантропию и унылую, мрачную экзистенцию — «бытие к смерти», пользуясь определением Альбера Камю.

Они уходят от мира не для того, чтобы выйти из колеса сансары, не для того, чтобы стать Буддой при жизни путем мучительного самоистязания, но для того, чтобы похоронить себя заживо в склепе собственной комнаты, порвать связи с людьми и погрузиться в бессмысленную виртуальную реальность.

Япония продолжает лидировать по численности хикикомори, но совершенно очевидно, что эта пандемия будет распространяться все шире на всех континентах по мере развития технократических структур общества, отказа от традиционных способов производства и роста благосостояния граждан. Поскольку никакого универсаль-

ного лекарства пока не найдено, нет сомнения, что к середине текущего столетия затворники составят весьма значительный сегмент общества.

Насколько быстро распространяется пандемия, можно судить по Южной Корее, где на 2019 г. было выявлено 300 тыс. хикикомори [Saito, 2019].

Поветрие затронуло в первую очередь те экономически развитые страны, где исторически были особенно сильны семейные узы, побуждающие родителей содержать взрослых не работающих детей. В частности, это Южная Корея, Китай (буржуазная прослойка китайского общества), Сингапур, страны Южной Европы — Италия, Испания, Греция, где уже говорят о нарастании проблемы.

В странах же, проповедующих философию индивидуализма, где совершеннолетние дети рано покидают родительский дом, проблема затворничества пока стоит не так остро. Хотя некоторое количество хикикомори зарегистрировано и в США, и в Канаде, и в Австралии, пока они не представляют реальной угрозы для системы. Зато в этих странах постоянно увеличивается количество бомжей (*homeless*). Так, в США, по некоторым оценкам, их насчитывается 1,6 млн, а в Великобритании 250 тысяч [Ibid.]. Для сравнения, в Японии бездомных всего 10 тыс. человек.

В Японии и других странах Восточной Азии уже давно обсуждаются меры по лечению и профилактике синдрома хикикомори, но эффективность этих мер весьма сомнительна. В первую очередь родителям предлагается проводить воспитательную работу с детьми-хикикомори. Однако совершенно очевидно, что родители, не делавшие этого ранее, не способны радикально перестроиться, особенно в Японии, где семейные отношения до сих пор строятся по чрезвычайно консервативной модели.

Рекомендуется и вмешательство психиатра, но при этом отмечается, что для такого вмешательства есть только ограниченный тайм-слот, а именно четвертый — шестой месяцы после состоявшегося «ухода» [Wong et al., 2019, p. 160]. Исследователи установили, что по прошествии трех месяцев молодой человек может поколебаться в своем выборе, прочувствовав все неудобства нового статуса. При правильном подходе у психиатра есть шанс вернуть пациента в лоно

общества. Но шанс этот резко уменьшается после шести месяцев, которые считаются критическим сроком для перехода в состояние «вторичного хикикомори». Окончательное же и бесповоротное закрепление в сознании психологического гештальта личности хикикомори происходит после двух лет затворничества. Отсюда следует, что лечение и корректировка поведения возможны только на стадии «первичного хикикомори», при том что «вторичные хикикомори» в принципе лечению не поддаются.

Предлагается также еще один оригинальный вид лечения, который, судя по всему, еще даже не был апробирован. Это вовлечение первичных хикикомори в различные игры с дополненной реальностью при помощи создаваемых для такой цели специальных центров психиатрической помощи, что, возможно, пробудит в молодых людях угасающий интерес к реальной жизни. А также рекомендуется приглашение хикикомори к участию в различных корпоративных мероприятиях (вечеринках, экскурсиях, благотворительной деятельности). Фактически речь может идти только о лечении самых молодых, «начинающих» хикикомори, и притом с весьма сомнительным результатом. Даже неспециалисту видно, что все эти рекомендации, не подтвержденные реальными массовыми успешными экспериментами, есть не что иное, как попытка медиков выдать желаемое за действительное. Ведь хикикомори, за редчайшими исключениями, от подобных предложений отказываются наотрез. К тому же общественность, в силу традиционных предрассудков, вовсе не склонна тратить время, силы и средства на корректировку молодых людей с психическими девиациями. Установлено, что решительное вмешательство родителей с целью изменить образ жизни сына или дочери в большинстве случаев приводит к негативным результатам, то есть к еще большему разрыву семейных связей, а порой и к самоубийству. Остальные неизбежно оседают ненужным балластом в трюмах общества.

Можно было бы предположить, что по мере адаптации к новым стандартам глобализации число хикикомори с годами будет заметно уменьшаться. Однако все происходит с точностью до наоборот: количество затворников растет в геометрической прогрессии и уже сегодня в Японии перевалило далеко за миллион. Очевидно, именно

японская молодежь оказалась не готова к радикальной перестройке сознания. Стремительный рост числа хикикомори в Японии свидетельствует о серьезном кризисе всей системы ценностей общества, веками находившего опору стабильности в групповых, корпоративных структурах, которые ныне отвергаются сотнями тысяч молодых людей. Более того, появление хикикомори в других странах Азии, а затем и на других континентах обозначило глобальный масштаб странной эпидемии отчуждения, заметно прогрессирующей на фоне пандемии COVID-19, которая усугубила тенденцию к самоизоляции, навязав вынужденное затворничество уже не сотням тысяч и не миллионам, но миллиардам людей во всем мире.

Библиография

- Долин А.А. На перепутьях кармы — «Странники в вечности» (японская классическая поэзия странствий в переводах А. Долина). СПб.: Гиперион, 2012.
- Молодяков В.Э. Растерянное поколение: старые и новые проблемы японской молодежи // Япония: экономика и общество в океане проблем. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2012. С. 114–126.
- Молодяков В.Э. Прошлое как социальная ценность и политическая проблема // Японское общество: изменяющееся и неизменное. М.: Аиро, 2014. С. 57–71.
- Ханин З.Я. Парии в японском обществе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.
- Doi T. Amae: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure // Japanese Culture and Behavior. Honolulu: The University press of Hawaii, 1975. P. 145–154.
- Furlong A. The Japanese Hikikomori Phenomenon: Acute Social Withdrawal Among Young People // Sociological Review. 2008. No. 56. P. 309–325.
- Ishikawa K. Hikikomori: Social Recluses in the Shadows of an Aging Japan. 2017. [Электронный ресурс]. <<https://www.nippon.com/en/currents/d00332/hikikomori-social-recluses-in-the-shadows-of-an-aging-japan.html>>.
- Kato M. Self-Destruction in Japan: A Cross-Cultural Epidemiological Analysis of Suicide // Japanese Culture and Behavior. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975. P. 359–382.

- Katsumata M.* Hikikomori: A Qualitative Study on Social Withdrawal of Japanese Adolescents // *Human Science Scholar*. 2011. Vol. 3. No. 2. P. 127–142.
- Nakane Ch.* Japanese Society. Tokyo: Charles E. Tuttle Co. Publishers, 1990.
- Saito T.* Japan's Hikikomori Population could Top 10 Million. 2019. [Электронный ресурс]. <https://www.nippon.com/en/japan-topics/c05008/japan%e2%80%99s-hikikomori-population-could-top-10-million.html?cx_recs_click=true>.
- Suwa M., Suzuki K.* The Phenomenon of “Hikikomori” (Social Withdrawal) and the Socio-Cultural Situation in Japan Today // *Psychology Official Journal of the Italian Society of Psychopathology*. 2013. No. 19. P. 191–198.
- Teo A.R., Gaw A.* Hikikomori, a Japanese Culture-Bound Syndrome of Social Withdrawal? // *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 2010. No. 198 (6). P. 444–449.
- Toivonen T., Norasakkunkit V., Uchida Y.* Unable to Conform, Unwilling to Rebel? Youth, Culture, and Motivation in Globalizing Japan // *Frontiers in Psychology*. 2011. No. 2 (207).
- Tsutsumi S.* Japan's Consumer Society. Tokyo: ARC Publishing, 1999.
- Wong M., Chee J. et al.* Hikikomori Phenomenon in East Asia: Regional Perspectives, Challenges, and Opportunities for Social Health Agencies // *Frontiers in Psychiatry*. 2019. Vol. 10. Article 512. P. 153–178.
- Yong R., Nomura K.* Hikikomori Is Most Associated with Interpersonal Relationships, Followed by Suicide Risks: A Secondary Analysis of a National Cross-Sectional Study // *Frontiers in Psychiatry*. 2019. Vol. 10. Article 247.
- Вамабе К., Сайто К. и др.* Дзидоки дзэнсисюнки-но хикикомори ни тайсуру сейсин игакутэки тирё эндзё ни кансуру кэнкю (1) («Исследование психиатрического лечения и поддержки при затворничестве в детском и предподростковом возрасте, часть 1») // *Кокоро-но кэнко кагаку кэнкю дзигё* («Разработки по научному изучению душевного здоровья»). 2008. С. 103–109. На японском языке.
- Касахара Ё.* Тайкяку синкэйсё withdrawal neurosis то иу синкатэгории-но тейсё («Предложение для новой категории невроза затворничества») // *Сисюнки-но сэйсинбёри-но тирё* («Психопатология и ее лечение в подростковом возрасте») / под ред. Х. Накаи, Ё. Яманака. Токио: Ивасаки гакудзюцу сьуппан, 1978. С. 287–319. На японском языке.
- Мита М.* Сякайгаку нюмон («Введение в социологию»). Токио: Иванами синсё, 2006. На японском языке.

- Накамура К., Сиодзи Р.* Тайдзин кёфусё то хикикомори («Страх общения с людьми и затворничество») // Ринсё сэйсин игаку («Клиническая психиатрия»). 1997. № 26. С. 1169–1176. На японском языке.
- Номура Й., Аоки С.* Сисюнки-но синригаку сайкин-но мондай («Новейшие проблемы подростковой психиатрии») // Игаку но-аюми («Развитие медицины»). 2006. № 217. С. 929–934. На японском языке.
- Сува М., Судзуки К.* Масукоми ни окэру хикикомори рон то синригаку («Обсуждение проблемы хикикомори в масс-медиа и психиатрии») // Сисюнки синригаку дзасси («Журнал подростковой психиатрии»). 2006. № 16. С. 61–74. На японском языке.

Л.С. Веселова

Современные вызовы для неформальных отношений (гуаньси) в Китае: трансформация социальных функций в условиях пандемии

Введение

Эпидемия коронавируса, которая началась в 2019 г., повлияла не только на мировую экономику и политику, но и на социальную систему многих стран. Китай, который одним из первых пострадал от воздействия вируса, остро ощутил вмешательство в социальную жизнь общества. Правительство КНР действовало быстро и уже в январе 2020 г. ввело систему карантина, и с каждым месяцем требования становились все более строгими: закрытие ряда производств и ресторанов, перевод сотрудников на работу в режиме онлайн, запрет на перемещения по стране и т.д. В отдельных городах правительству КНР даже удалось создать полностью закрытое пространство.

Для жителей Китая, которые ведут довольно активную социальную жизнь, полный карантин означал изменение устоявшегося образа жизни. Однако интернет и современные онлайн-платформы, которые и без того стали неотъемлемой частью жизни современного человека, смогли помочь жителям Китая адаптироваться к новой реальности. Согласно данным Информационного центра китайской сети Интернет (China Internet Network Information Center), количество пользователей интернета в КНР с марта по декабрь 2020 г. увеличилось на 85,4 млн человек и составило 989 млн пользователей. Это свидетельствует о том, что пандемия вынудила десятки миллионов людей, оказавшихся в карантинной ловушке, изменить свои привыч-

ки и стать активными пользователями Сети. Даже после улучшения эпидемиологической ситуации более 346 млн китайцев продолжили работать онлайн, а более 782 млн пользователей Сети перешли на онлайн-шопинг [China Now Has Almost 1 Billion Internet Users]. Жители КНР активнее, чем любая другая нация, используют мобильные платежи, а на электронную торговлю в 2019 г. пришлось 24% от общего объема розничных продаж по сравнению с 9% в Германии и 11% в США [China Consumer Report 2021]. Интернет и онлайн-платформы не только помогли китайцам не потерять связь с внешним миром, но и способствовали трансформации социальных институтов, в том числе институту неформальных отношений *гуаньси*.

Что такое *гуаньси*?

Термин «*гуаньси*» (关系) имеет несколько значений и переводится с китайского языка как «касаться, иметь отношение, заинтересованный, связь, отношение, относительный, зависимость, взаимозависимость и т.д.» [Большой китайско-русский словарь, 1984, с. 135]. Он состоит из двух иероглифов, каждый из которых имеет несколько вариантов перевода.

В целом *гуаньси* представляют собой сеть личных взаимоотношений, в которой стороны связаны взаимными обязательствами. *Гуаньси* всегда имеют долгосрочный характер, кроме того, люди, связанные такими отношениями, испытывают чувство долга и преданности по отношению ко второй стороне. *Гуаньси* — это своеобразный социальный капитал, механизм социальной коммуникации, основанный на постоянном обмене любезностями, сохранении «лица» и создании максимального доверия [Chou et al., 2004, p. 79–95; Farh et al., p. 471–488; Lee et al., 2005]. *Гуаньси* можно условно поделить на три типа: семейные/родственные, со знакомыми людьми и с незнакомыми, каждый из которых характеризуется различной степенью доверия.

С одной стороны, *гуаньси* являются следствием слабых правовых институтов, регулирующих взаимоотношения в обществе, с другой стороны — это культурный феномен. В деловой сфере *гуаньси* являются важным инструментом регуляции деловой активности, позволяющим получить доступ к капиталу или информации, регули-

рующим договоренности, снижающим издержки и сокращающим цепочку коммуникаций. В КНР именно *гуаньси* являлись катализатором сотрудничества в первые десятилетия после начала экономических реформ в 1980–1990-е годы, и до сих пор они играют главную роль во взаимоотношениях покупатель-продавец.

Поскольку *гуаньси* часто используют в деловой сфере, то некоторые считают их проявлением коррупции, однако это не так, и сами китайцы воспринимают их достаточно позитивно, как вид социального взаимодействия. Различие в основном заключается в том, делается ли акцент на личных отношениях или на полученном одолжении/подарке. Если взаимодействие длится продолжительный период времени и люди находятся в хороших отношениях, то кажется естественным, что один друг захочет помочь другому. Однако если предварительные отношения между просителем и лицом, предоставившим услугу, незначительны или отсутствуют, а в обмен на оказание услуги предлагаются деньги или какой-либо дорогостоящий подарок, то это будет считаться подкупом и взяткой. Если получатель подарка занимает высокую государственную должность, денежная стоимость подарка высока, а услугу он предоставляет в качестве действующего должностного лица (а не как частное лицо), то это будет рассматриваться как случай официальной коррупции [The Global Encyclopedia of Informality, 2018, p. 77].

При использовании *гуаньси* не нарушаются законы, они абсолютно легальны. Если в коррупционной деятельности всегда задействованы деньги, то *гуаньси* в большинстве случаев строятся на обмене любезностями и услугами. Этот вид неформальных отношений не имеет срока давности (вы не обязаны моментально ответить услугой на услугу) и не устанавливается для получения одноразовой выгоды. Китайцы мастерски умеют поддерживать и культивировать такого рода отношения, постоянно оставаясь на связи. Используя *гуаньси*, человек юридически ничем не рискует, но в случае невыполнения обязательств перед другой стороной возможно потерять «лицо», что в Китае зачастую более серьезная потеря, чем финансовый ущерб. Кроме того, *гуаньси* могут передаваться с помощью посредника, который знаком с обеими сторонами, заинтересованными в установлении неформальных связей [Веселова, 2014, с. 32–36].

Гуаньси — это устойчивые, основанные на чувствах инструментальные отношения. Например, если человек А хочет вести бизнес в городе, в котором он никого не знает, то ему необходимо найти человека Б, у которого есть надежные социальные связи среди местных жителей. Если человеку А удастся установить отношения с человеком Б, то затем он сможет использовать связи человека Б для ведения бизнеса [Lin, 2001, р. 159]. Несмотря на то что опора на социальные связи характерна для любого общества, большинство согласится, что в современном Китае эта практика более распространена и более дискурсивно разработана, чем во многих других странах.

Формирование института *гуаньси*

В Китае человек и социальные институты всегда представляли собой целостные, единые системы. Поэтому нравственные нормы семьи и родственной группы стали основой для укрепления в обществе и государстве конфуцианской этической модели, которая проникла во все сферы общества, стала регулятором жизни общества и даже заменила собой право. В китайском обществе семья стала прообразом всех социальных организаций, а родственные отношения — моделью всех отношений в обществе [Тертицкий, 1994, с. 15–19]. Уже с рождения человек обладает связями с членами семьи и родственниками, а по мере взросления его социальная сеть постоянно увеличивается, так как к родственникам добавляются знакомые и друзья.

Императорский Китай всегда был патримониальным государством, и вся власть всегда принадлежала именно государству. А чтобы поддерживать стабильность социальной системы в такой большой стране, необходимо было установить прочные связи, а также систему почтительности к старшим поколениям. Игнорирование старших считалось серьезным нарушением социальных норм [Вебер, 2017, с. 286]. В традиционном китайском обществе существовало шесть типов родственных взаимоотношений по мужской линии (六亲, *люцинь*), под которыми обычно подразумеваются отношения: между мужем и женой, детьми и родителями, между братьями, между детьми братьев, между внуками братьев, между правнуками братьев [Yang, 1959, р. 8]. Первые четыре типа взаимоотношений —

это связи между близкими родственниками, а последние два служат для организации клана. Помимо перечисленных, существовали также связи между четвертым и пятым поколениями, а также родственниками по женской линии, которые расширяли родственный круг. Семья была тем институтом, который с детства прививал основы взаимоотношений. В доктрине «Пять важнейших отношений» (五伦, улунь) Конфуций не только установил социальные нормы, ценности и иерархическую систему власти общества, но и обозначил фракционные связи, которые существовали в китайском обществе: отношения между правителем и подданными (义, и), отцом и сыном (亲, цин), женой и мужем (别, биэ), старшим и младшим братом (序, сю) и дружеские отношения (信, синь).

Кроме того, в конфуцианском Китае общество всегда строилось на принципе избегания конфликтов и социальной гармонии. Для обозначения социальных идеалов часто использовали такие термины, как гуманность/человеколюбие (仁, жэнь) и нравственность/этика (伦, лунь). Эти проявления высокой морали диктовали китайцам необходимость узнавать о других больше, при этом сохраняя скромность. Данные традиции актуальны и сегодня. Те, кто работает с Китаем, знают, что китайцы любят задавать много личных вопросов, уточнять предпочтения и увлечения собеседника, при этом сами о себе они часто не рассказывают много [Wong, Leung, 2001, p. 87]. Кроме того, в императорском Китае из-за слабого законодательства люди не могли защитить себя. Особенно это касалось торговцев, которые путешествовали по всей стране и за ее пределами. Именно поэтому неформальные связи начали развиваться активно в деловой среде. Торговцы создавали сети, в которые входили поставщики, покупатели, другие торговцы, а также государственные институты, и все они были связаны взаимными обязательствами.

Даже после образования Китайской Республики в 1912 г. *гуаньси* не потеряли своей актуальности. В первой половине XX в. в Китае наблюдался дефицит товаров и услуг, даже поиск работы без хороших *гуаньси* был достаточно сложным. В ранний период становления КНР государство контролировало и распределяло ценные ресурсы. В 1950-х годах жители Китая использовали *гуаньси* для удовлетворения ежедневных потребностей, таких как получение разрешений

на поездки по стране и талонов на бытовую технику, быстрая выдача свидетельств о браке и распределение работы. Руководители заводов и деревенские старосты использовали *гуаньси*, чтобы добиться от государственных чиновников благоприятного отношения при распределении финансовых ресурсов. Для упрочнения *гуаньси* требовалось не только приглашать нужных людей на ритуальные мероприятия (свадьбы, дни рождения, похороны и т.д.), но и делать частые взаимные визиты, оказывать помощь.

После образования КНР в 1949 г. некоторые функции *гуаньси* начали ослабевать, например, благодаря системе государственного распределения на работу отпала необходимость обеспечивать себе прочные связи для получения работы. Тянь Ли и Тянь Фелисия, изучив заявки рабочих табачной индустрии в профсоюз (芜湖总工会) в 1950-е годы, смогли доказать, что система государственного распределения заметно сократила использование *гуаньси* на рынке труда, но не смогла полностью уничтожить их. Родственные и псевдородственные связи были жизненно важны для поиска стабильных рабочих мест до 1949 г., но с 1950-х годов постепенно, начиная с ученичества, можно было без неформальных связей получить должность рабочего, а иногда и менеджера. В то же время люди, обладающие родственными связями, могли устроиться на более высокооплачиваемую и стабильную работу [Tian Li, Tian F.F., 2020, p. 185–200]. Данный пример показывает, что как только усиливается деятельность официальных институтов, важность *гуаньси* начинает снижаться, но в то же время до конца не исчезает. Количественные данные, собранные китайским ученым Бянь Яньцзе в восьми китайских городах, показывают, что в эпоху после Мао при поиске работы зависимость от *гуаньси* неуклонно возрастала: с 24% в 1979 г. до 45% в 2002 г. [Бянь Яньцзе, 2012]. В современном Китае, даже устроившись на работу, работнику необходимо культивировать *гуаньси* с коллегами и начальством для дальнейшего продвижения. Те сотрудники, которые налаживают *гуаньси* с руководством и выказывают преданность и надежность, получают больше выгод и преимуществ [Графов, 2018, с. 218].

Помимо индивидуумов, *гуаньси* также используют компании и корпорации для улучшения отношений с правительством, так как

они позволяют им решительно действовать в неопределенной правовой среде КНР. С помощью *гуаньси* получают информацию, разъяснения или достоверный отчет о политике с официальной точки зрения, чтобы компании могли лучше позиционировать себя и принимать обоснованные решения в китайской деловой среде. Неформальные отношения необходимы для улучшения переговорных позиций компаний с регулируемыми органами для согласования легитимности новых инициатив. То есть если действия компании отклоняются от существующей политики Компартии Китая или противоречат ей, то с помощью *гуаньси* можно найти способ сообщить об этом и обсудить это политическое предпочтение [Hou, Zhu, 2020, p. 6].

Составляющие *гуаньси*

Существует несколько основных элементов *гуаньси*. Самым главным элементом являются моральные обязательства и чувства между людьми (人情, *жэньцин*), способность человека разделять эмоции окружающих и в нужный момент поддерживать их. Это отношение к другим людям в процессе социального взаимодействия, а также социальные нормы, которых индивид должен придерживаться в китайском обществе для поддержания гармоничных отношений [Hwang, 2012, p. 91–92]. Взаимная ответственность и благодарность (回报, *хуэйбао*) также важна, так как если китаец оказывает услугу, то предполагается, что впоследствии услуга должна быть возвращена, но не сразу же и даже, возможно, не тому, кто оказал услугу, но впоследствии — его семье или любому из членов коллектива [Yang, 1957, p. 291]. Не менее важна часть *гуаньси*, которая характеризует близость отношений между индивидуумами, подразумевает теплые чувства (но не любовные) между двумя индивидуумами в процессе социального взаимодействия (感情, *ганьцин*). Это глубокое чувство привязанности и симпатии, это более тонкая материя, эмоциональная составляющая отношений.

Крепкие отношения невозможно построить без доверия (信任, *синьжэнь*), а также надежности (可信, *кэсинь*), так как неформальные отношения часто используются в бизнесе и не закрепляются юридически. Даже если стороны подписывают официальный контракт или

договор, они воспринимают их не как главный документ, которым они обязаны руководствоваться, а как набор рекомендаций, которые могут изменяться в процессе сотрудничества. Именно поэтому все стороны должны доверять друг другу, иначе взаимодействие будет невозможным. Благосклонность также важна, так как все члены сети *гуаньси* заинтересованы в благополучии и процветании друг друга, так как впоследствии это принесет выгоду всем членам сети.

Приобретение доверия является важной частью процесса социального обмена, поэтому, чтобы доказать доверие друг другу, стороны постоянно взаимодействуют и адаптируются друг под друга. Если сравнивать с тем, что происходит на Западе, то можно отметить, что в США, Великобритании и Австралии людям в большей степени присущ индивидуализм и в меньшей степени ориентация на долгие отношения. Поэтому на Западе люди чаще обращают внимание на то, что уже произошло или происходит, а не на то, что может произойти в будущем. На Западе люди больше доверяют себе, чем другим. Кроме того, в процессе делового общения на Западе также принято вести переговоры по телефону, а не встречаться лично [Wong, Leung, 2001, р. 23]. Для того, чтобы обеспечить доверие, зачастую привлекают посредника (медиатора), который выступает гарантом для обеих сторон. Ведь если не выполнить свои обязательства перед партнером, то можно потерять «лицо» (面子, *мяньцзы*).

В Китае под термином «лицо» подразумевают социальный статус человека в обществе, его способность соответствовать внешним нормам общества; это уважение, которое выражают остальные члены общества в зависимости от позиции, которую занимает человек в своей социальной сети. В основном «лицом» обладают богатые и влиятельные люди, которые могут получить дефицитные ресурсы или имеют доступ к власти. Также это может быть известная личность, например, актер, музыкант, бизнесмен и даже современные блогеры, которые влияют на жизни миллионов людей [Фу Ши, 2011, с. 49]. Китайцы всегда стараются сохранить «лицо», так как, потеряв его, человек оказывается вне группы, теряет статус и *гуаньси*. Кроме того, «лицом» может обладать не только отдельный человек, но и целые компании. «Лицо» помогает компаниям активнее работать на рынке, увеличивать свою сеть контактов и партнеров, облегчает до-

ступ к ресурсам, так как компании, обладающие «лицом», пользуются большим доверием. Например, поставщики готовы отгружать им товары в кредит без договоров, а клиенты верят, что в случае брака компания обязательно заменит продукцию.

В то же время «лицо», наработанное годами, легко потерять, если не выполнять свои обязательства или проявить неуважение к окружающим. Ярким примером может служить скандал с рекламным роликом итальянского бренда Dolce & Gabbana, запущенным в интернете в 2018 г., в котором китайская девушка ест блюда традиционной итальянской кухни палочками. Многие китайские потребители расценили данный ролик как насмешку над традиционной китайской культурой. Скандал имел большой резонанс, китайские пользователи активно обсуждали ситуацию в сервисе микроблогов WeiBo и даже запустили хештег #BoycottDolce. Дизайнерам пришлось отменить показ мод в Шанхае, ряд магазинов в Китае и такие электронные площадки, как Taobao и JD.com, отказались сотрудничать с брендом, покупатели начали бойкот товаров, а карьера китайской модели, снявшейся в ролике, рухнула. Хотя это всемирно известный бренд, а дизайнеры публично принесли извинения, это не улучшило ситуацию, так как они уже «потеряли лицо», и завоевать уважение китайского потребителя им будет уже очень сложно. На данном примере можно увидеть, что понятие «лица» все еще играет важную роль в Китае, а доступность информации в виртуальном пространстве ускоряет многие процессы, не дает возможности скрыть ситуацию. Именно поэтому в современном Китае как отдельный индивид, так и крупные компании должны следить за своими действиями и стараться всеми силами не «потерять лицо». Сами китайцы всегда продумывают свои действия с точки зрения социальных обязанностей, стараясь не нанести вреда имеющимся или потенциальным связям, — особенно это касается людей из близкого круга.

Социальные сети сделали позицию людей с «лицом» более уязвимой, так как даже намек на отсутствие порядочности может привести к потере лица, а вслед за этим финансовые убытки. В качестве другого примера можно рассмотреть скандал с канадско-китайским рэпером и актером Крисом Ву, который в настоящее время является одним из самых известных рекламных лиц в Китае. Летом 2021 г. в Интерне-

те появилась информация о его неподобающем отношении к девушкам, а именно о совращении девушек-подростков, которая пока еще даже не имеет под собой доказательств. Но публичный скандал повлек за собой «потерю лица», и, как следствие, ряд мировых брендов (Louis Vuitton, Bvlgari, Porsche, Lancôme, L'Oréal и т.д.) сразу же разорвали рекламные контракты, не дожидаясь получения доказательств [Porsche и Louis Vuitton начали расторгать контракты...]. В деловой сфере в Китае концепция «лица» применяется повсеместно, на это не сможет повлиять ни пандемия, ни какое-то другое событие. Повсеместная цифровизация перенесла данный элемент традиционной культуры в онлайн-мир. В Китае редко обращаются к обычному праву и прибегают к помощи судов, так как бюрократический процесс достаточно длительный и дорогостоящий. Обычно, когда компания начинает какие-то новые отношения, то собирается вся возможная официальная и неофициальная информация о репутации будущего партнера, и только после этого начинаются переговоры, иначе компания может попасть в неприятную ситуацию — например, указанную выше.

Еще одним из основных способов упрочнения *гуаньси* является обмен подарками, услугами, а также проведение банкетов. В процессе личного взаимодействия раньше использовали так называемые красные конверты (红包, *хунбао*). «Хунбао» означает красный конверт, обычно украшенный пожеланиями, в который вкладывают деньги. Изначально такие конверты было принято дарить детям в канун Нового года. В современном Китае такие конверты дарят на различные праздники, в том числе на свадьбы, дни рождения, выпускные и т.д. Теперь все изменилось, виртуальное потребление привело к изменениям ценностей людей, что, в свою очередь, повлияло на их модели потребительского поведения. В 2013 г. компания Tencent в своем мобильном приложении WeChat запустила виртуальный кошелек (Digital Wallet), и с этого момента люди начали использовать данную платежную систему для повседневной активности, например, для покупок в мини-маркетах, ресторанах и даже для покупки уличной еды. В начале 2014 г., незадолго до китайского Нового года, в приложении WeChat появился новый продукт, а именно возможность «посылать» «красные конверты» в электронном виде. Такой

«конверт» можно «заполнить» любой суммой от 200 юаней, при этом верхний предел отсутствует, есть лишь ограничения по сумме, которая может быть ежедневно отправлена на единый банковский счет, в размере 50 000 юаней в день [Ji Xiaojing, 2017]. Чуть позже к компании Tencent присоединился интернет-гигант Alibaba, который также ввел возможность отправки конвертов в своей платежной системе Alipay. Согласно статистике, количество людей, которые получили или отправили «красные конверты» через WeChat в Китае во время китайского Нового года, постоянно увеличивается. Если в 2018 г. данной услугой воспользовалось 688 млн человек, то в 2019 г. их количество увеличилось до 823 млн человек [Number of People Who Sent...]. Стоит отметить, что, несмотря на давность традиции, в Китае данная опция пользуется огромной популярностью. Люди отправляют такие «конверты» без ритуалов и личных встреч. Примечательно, что к новым технологиям быстро привыкло не только молодое поколение китайцев, но и люди в возрасте. Например, довольно часто в канун китайского Нового года семьи создают частную группу в WeChat, куда добавляют родственников, и во время праздников, как и в прежние времена, каждый член семьи, особенно старшего поколения, отправляет некое число «красных конвертов» для родственников. Первые, кто откроет «конверт», смогут получить награду, но стоит помнить, что в таком случае получатель также будет должен отправить членам семьи равную или большую сумму для соблюдения реципрокности. Функции «красных конвертов» также расширились: их могут высылать в знак признательности, например, за участие в онлайн-опросе, или за помощь в поиске информации для исследований, или в качестве бонусов в компании. Если получатель в течение 24 часов не открывает виртуальный «красный конверт», то он возвращается отправителю. Из указанного выше становится понятно, что «красные конверты» как элемент *гуаньси* также смогли трансформироваться и перейти в онлайн-формат.

Дарение подарков также является неотъемлемой частью культивации *гуаньси*: это взаимная деятельность, используемая для обмена симпатией между людьми. Правильно подобранный и приемлемый подарок создает взаимопонимание и разделение чувств между двумя сторонами, а следовательно, в долгосрочной перспективе создает

близость и внутреннюю эмоциональную привязанность. Денежные подарки приводят к более высокому уровню воспринимаемой манипуляции и угрозе «потери лица», таким образом, становятся менее приемлемыми, чем неденежные подарки, поскольку они сообщают о мотивации дарителя обменять подарки на влияние и передают оскорбительный подтекст в отношении неполноценности и финансового положения получателя. Денежный подарок зачастую интерпретируется как влияние, а не как символ дружбы и благодарности, кроме того, может быть расценен как экономический обмен. Когда речь идет о неденежном подарке, то происходит социальный обмен, который стимулирует поддержание и укрепление *гуаньси*, а при экономическом обмене люди не ожидают постоянных межличностных отношений, они озабочены лишь эквивалентностью выгод [Zhu et al., 2021, p. 18-19]. При выборе подарка также стоит обращать внимание на социальный статус получателя и четко обозначать мотивы, по которым подарок был сделан.

Значение неформальных связей в современном Китае

Эпидемия коронавируса внесла свои коррективы в привычный уклад вещей в Китае, что затронуло социальную жизнь китайского общества. Как отмечает консалтинговое агентство McKinsey в своем ежегодном отчете, одним из основных трендов с начала пандемии стала диджитализация, то есть цифровые инструменты стали более популярными решениями, расширяясь от B2C до B2B. Еще до COVID-19 Китай был цифровым лидером в областях, ориентированных на потребителей, на него приходилось 45% глобальных транзакций электронной коммерции (в три раза выше, чем в США). Кроме того, существенно изменилась практика работы. Например, с конца 2019 г. до марта 2020 г. корпоративная коммуникационная платформа DingTalk увеличила количество активных пользователей с 65 млн до 177 млн человек. В сфере здравоохранения ускорилось цифровое взаимодействие: все больше пользователей начали использовать онлайн-консультации, онлайн-покупки фармацевтических препаратов.

Чтобы оставаться на связи с клиентами даже в секторах, которые традиционно полагаются на физическое взаимодействие, компании смогли выйти из ситуации с помощью цифровых инструментов. Например, ведущая компания по недвижимости запустила «виртуальные выставочные залы» и онлайн-консультации через специальную мини-программу WeChat [China Consumer Report 2021, p. 12–18].

В 2014 г. команда ученых [Ou et al., 2014], опубликовала исследование, которое доказало, что коммуникации, опосредованные компьютерной техникой, могут имитировать традиционные интерактивные личные связи, что позволяет использовать *гуаньси* на онлайн-рынках. Авторы ввели новую концепцию — так называемых быстрых *гуаньси* (*swift guanxi*), которая подразумевает быстро сформировавшиеся межличностные отношения между покупателями и продавцами. Набор «инструментов», например обмен мгновенными сообщениями, окно сообщений, система обратной связи и т.д., облегчает повторные транзакции с продавцами за счет быстрого создания *гуаньси* и доверия через интерактивность и присутствие. Авторы подтверждают свою концепцию с помощью анализа данных 338 покупателей на ведущей китайской онлайн-платформе Taobao (www.taobao.com). Как и в реальной жизни, виртуальные связи позволяют смягчить деловые отношения между продавцом и покупателем, обеспечить связь и доверие. По мнению ученых [Ibid.], быстрые *гуаньси* имеют те же элементы, что и неформальные отношения в реальном мире. Первый элемент — взаимопонимание, которое возникает между покупателем и продавцом ходе онлайн-переписки. Второй — взаимные услуги, когда продавец вместе с основной покупкой добавляет небольшой подарок или скидку, а покупатель в ответ пишет позитивный отзыв или добавляет звезд в рейтинге. Третий — гармония в отношениях и избежание конфликтов, когда продавец старается смягчить все неудобства покупателя, а покупатель не идет на конфликт и впоследствии готов вновь совершить покупки у данного продавца.

Безусловно, существует и ряд значительных отличий между традиционными *гуаньси* и быстрыми *гуаньси*: отсутствие долгосрочной приверженности из-за большого количества продавцов и assor-

тимента товаров, низкий уровень зависимости от отношений, отсутствие личных встреч, быстрый характер использования *гуаньси* лишь для онлайн-транзакций, отсутствие высокого статуса старших по возрасту и должности [Ou et al., 2014, p. 209–215].

В деловой и социальной среде *гуаньси* играют роль социального капитала, помогая устранить несовершенство государственных механизмов. Ряд исследований западных ученых [Allen et al., 2005; Park, Luo, 2001] доказывают, что в особенности для частного бизнеса, у которого затруднен доступ к ресурсам, крайне важно выстраивать неформальные отношения с государственными структурами, чтобы достичь лучших возможностей. Среди позитивных функций *гуаньси* для современного бизнеса стоит отметить следующие. Во-первых, это источник информации о рыночных трендах, изменениях в государственной политике, регулировании импорта и т.д. Во-вторых, это источник получения необходимых услуг от местных властей или чиновников различного уровня. Хотя на бытовом уровне большинству китайцев доступны товары и услуги, в деловой сфере все еще есть необходимость сократить время оказания некоторых услуг или получить к ним доступ. В-третьих, это источник получения товаров и поставок. Например, подключение электричества, воды и других необходимых ресурсов для производств. Наконец, *гуаньси* помогают обеспечить надлежащий имидж компании, а также наладить логистику и платежи [Wong, Leung, 2001, p. 97].

Заключение

Глобализация меняет ритм и стиль жизни в китайских городах — возрастает темп жизни, скорость транзакций, расширяется доступ к информации, а вместе с этим происходит неуклонное снижение персонализации в социальных связях. И если раньше личные связи выстраивались путем личных знакомств, очных бесед и общения, то на сегодняшний день эти связи все чаще становятся электронными. Традиционные *гуаньси* переходят в социальные сети, которые для жителей КНР являются чем-то большим, нежели просто средством общения. Несмотря на пандемию и невозможность личных встреч, различные мессенджеры и онлайн-платформы сплотили людей, по-

зволили им не только поддерживать старые связи, но и завязывать новые знакомства. Все элементы *гуаньси* сохранились во время пандемии, но перенеслись в виртуальный мир, а различные программы стали дополнительным «инструментом» для получения и культивации *гуаньси*.

С 1990-х годов рыночная экономика все больше наращивала темпы, а внутренний рынок Китая все больше наполнялся товарами народного потребления. Бюрократические преграды были сняты, а большинству жителей стали доступны различные товары и социальные услуги [Галаган, Савинов, 2016, с. 42]. В связи с этими изменениями в экономике страны у многих жителей КНР отпала необходимость использовать *гуаньси* в повседневной жизни для решения бытовых проблем, однако это не означает, что неформальные связи совсем пропали. Они стали играть более важную роль в деловой жизни страны, для предпринимателей они стали «инструментом» получения официальных разрешений для создания новых предприятий, налоговых льгот, информации о рынках, достижения соглашений на оптовые поставки и т.д. Несмотря на то что в КНР активно перенимают западные бизнес-практики и часто взаимодействуют с иностранными компаниями, во многих ситуациях все еще превалирует китайский стиль ведения бизнеса, который включает в себя активное использование неформальных отношений. Как показывает практика, роль *гуаньси* еще более увеличилась по сравнению с временем до пандемии, просто их функции сместились в плоскость делового и официального миров.

Глобализация и расширение китайского бизнеса по всему миру позволяют китайцам как внутри, так и за пределами страны получать новые возможности. В настоящее время в сеть *гуаньси* зачастую включены не только китайцы, но и иностранцы, а новые технологии социальных сетей позволили *гуаньси* найти новую среду для активации своих членов и расширения своего географического и социального охвата. *Гуаньси* — основа китайского общества и его культуры, выстраиваемая постепенно и переходящая в доверительные отношения. Именно поэтому на них не смогла повлиять пандемия, но она ускорила их трансформацию и диджитализацию.

Библиография

- Большой китайско-русский словарь / под ред. И.М. Ошанина. Том 3. М.: Наука, 1984.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / пер. с нем. и предисл. О.В. Кильдюшова. СПб.: Владимир Даль, 2017.
- Веселова Л.С. Неформальные отношения (гуаньси) — проявление коррупционной деятельности или культурная специфика Китая? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 7 (45). Ч. II. С. 32–36.
- Галаган А.Б., Савинов Ю.А. Эволюция модели экономического развития Китая // Российский внешнеэкономический вестник. 2016. № 6. С. 40–52.
- Графов Д.Б. «Дилемма заключенного» и «эффект безбилетника» в условиях коллективной лояльности «гуаньси» // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. № 3 (40). С. 213–224.
- Тертицкий К.М. Китайцы: традиционные ценности в современном мире. М.: ИСАА МГУ Москва, 1994.
- Porsche и Louis Vuitton начали расторгать контракты с поп-звездой после того, как в социальных сетях появились обвинения в неподобающем поведении k-поп идола. [Электронный ресурс]. <<https://style.rbc.ru/repost/60f5933c9a79479e3db5fe13>>.
- Allen F., Qian, J., Qian M. Law, Finance, and Economic Growth in China // Journal of Financial Economics. 2005. Vol. 77. No. 1. P. 57–116.
- China Consumer Report 2021. Understanding Chinese Consumers: Growth Engine of the World. Special edition / ed. by D. Zipster, F. Poh. [Электронный ресурс]. <<https://www.mckinsey.com/~media/mckinsey/featured%20insights/china/china%20still%20the%20worlds%20growth%20engine%20after%20covid%2019/mckinsey%20china%20consumer%20report%202021.pdf>>.
- China Now Has Almost 1 Billion Internet Users // Forbes. 04.02.2021. [Электронный ресурс]. <<https://www.forbes.com/sites/palashghosh/2021/02/04/china-now-has-almost-1-billion-internet-users/?sh=4a1bedce26d9>>.
- Chou L.F., Cheng B.S., Huang M.P., Hsu W.L. Guanxi Networks and Members' Effectiveness within Chinese Work Team: The Mediating Effect of Trust Networks // Asian Journal of Social Psychology. 2004. Vol. 9. P. 79–95.

- Farh J.L.L., Tsui A.S., Xin K., Cheng B.S. The Influence of Relational Demography and Guanxi: The Chinese Case // *Organization Science*. 1998. Vol. 9. No. 4. P. 471-488.
- Hou Jenny Zhengye, Zhu Yunxia. Social Capital, Guanxi and Political Influence in Chinese Government Relations // *Public Relations Review*. 2020. Vol. 46. P. 1-9.
- Hwang K.K. Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations. New York: Springer SBM, 2012.
- Ji Xiaojing. Red Packets in the Real and Virtual Worlds. How Multi-Function WeChat Influences Chinese Virtual Relationships // *Digital Environments. Ethnographic Perspectives across Global Online and Offline Spaces / U.U. Frömming, S. Köhn, S. Fox u.a. (Hrsg.). Bielefeld: transcript, 2017.*
- Lee D.Y., Dawes P.L. Guanxi, Trust, and Long-Term Orientation in Chinese Business Markets // *Journal of International Marketing*. 2005. Vol. 13. No. 2. P. 28-56.
- Lin N. Guanxi: A Conceptual Analysis // *The Chinese Triangle of Mainland China, Taiwan, and Hong Kong: Comparative Institutional Analyses / ed. by A.Y. So et al. London: Greenwood Press, 2001.*
- Li T., Tian F.F. Guanxi and Job Mobility in the Socialist Transformation // *The China Review: An Interdisciplinary Journal of Greater China*. 2020. Vol. 20. P. 183-210.
- Number of People Who Sent or Received Hongbao via WeChat During Spring Festival in China in 2018 and 2019 (In Millions). [Электронный ресурс]. <<https://www.statista.com/statistics/957445/china-number-of-people-who-exchanged-wechat-hongbao-during-spring-festival>>.
- Ou C.X., Pavlou P.A., Davison R.M. Swift Guanxi in Online Marketplaces // *MIS Quarterly*. 2014. Vol. 38. No. 1. P. 209-215.
- Park S.H., Luo Y. Guanxi and Organizational Dynamics: Organizational Networking in Chinese Firms // *Strategic Management Journal*. 2001. Vol. 22. No. 5. P. 455-477.
- The Global Encyclopedia of Informality: Understanding Social and Cultural Complexity / ed. by A. Ledeneva. Vol. 1. London: UCL Press, 2018.
- Wong Y.H., Leung T.K.P. Guanxi Relationship Marketing in a Chinese Context. New York; London: Routledge, 2001.
- Yang C.K. The Chinese Family in the Communist Revolution. Cambridge, MA: M.I.T.; Harvard University Press, 1959.
- Yang L.S. The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China // *Chinese Thought and Institutions / ed. by J.K. Fairbank. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957.*

Zhu Wenting, Shou Zhigang, Su Xiaolei, Xia Qinying. Gift Type, Guanxi, and Gift Acceptability in Chinese Business Circles: The Mediating Effects of Perceived Manipulation and Face Threat // *Industrial Marketing Management*. 2021. Vol. 98. P. 17-27.

Бянь Яньцзе и др. Шэхуэйсюэ юй дивэй ходэ («Социологическая сеть и приобретение статуса»). Пекин: Пресса архивов социальных наук, 2012. На китайском языке.

Фу Ши. Чжунгоши гуаньси («Гуаньси по-китайски»). Пекин: Издательство Цзиньчэн, 2011. На китайском языке.

ЮЖНАЯ АЗИЯ

Д.Н. Воробьева

Отражение идей аскезы в раннесредневековой индийской скульптуре

Введение

Индийская традиция создала уникальный способ социального дистанцирования, элементы которого становятся все более популярны в наши дни во всем мире — поездки на випассаны и занятия йогой, медитации и лекции индийских гуру об «осознанности» и прочее. Многие из индийских практик помогли людям в период самоизоляции. Это брендовые фрагменты целой системы, основанной изначально на самоограничении и полном погружении в иную реальность отнюдь не на полчаса, и даже не на выходные или неделю-две, и даже не на месяц, как поездки в современные ашрамы.

В настоящей главе мы постараемся раскрыть тему аскетизма на примере индийского искусства раннесредневекового периода, времени, когда по всему субконтиненту активно сооружаются храмы, идут поиски в области иконографии, кристаллизуются нормы изображения и складывается канон, в котором нашли отражение ключевые идеи индийского общества. И важнейшей из них является аскетизм. Под раннесредневековым периодом мы имеем в виду время с падения империи Гупта и до прихода первых мусульманских правителей на север Индии, то есть примерно с VII до XII в.

Сосредоточившись на произведениях раннесредневековой скульптуры, мы рассмотрим, как идеалы аскезы интерпретировались визуальным искусством и какие аспекты подвижнических практик были выбраны для визуальной репрезентации. Следует оговорить, что произведения искусства предназначались не для подвижников и аскетов, которым для молитвенного сосредоточения не нужны были

образы; в основном они создавались для мирян, ими же оплачивался труд ремесленников.

Основные идеи аскезы

История подвижничества в Индии корнями уходит в автохтонные верования, прорастая во всех религиозно-философских системах: оно по-разному осмыслялось и классифицировалось — от практик внутреннего созерцания (*дхьяна*), медитации и до жесткого самостязания и ухода из жизни посредством отказа от пищи (*саллекхана*). «В Индии аскеза была не просто альтернативой религиозности “в миру”, но важнейшим и практически единственным источником идеалов и норм всей религиозной жизни субконтинента. Ни в одной другой религиозной традиции аскетизм не играл столь важной парадигмальной роли и не принимал такого массового и систематического характера. Основные религиозно-философские направления зародились и развивались именно в среде аскетов, хотя в ходе своей истории и выходили за ее пределы» [Лысенко, 2009, с. 107–108]. Парадигмальную же роль аскетические идеалы сыграли в становлении иконографии индийского искусства.

По сути, каждый исследователь, работающий (или работавший) в поле индийской культуры, не избежал рассуждений об аскетизме, и литература на эту тему обширна. Рассмотрены не только общие вопросы аскезы, но и особенности аскетизма в разных религиях, им посвящены целые монографии. Корни аскетизма исследователи видят еще в цивилизации долины Инда. Ни одна работа, затрагивающая вопросы аскезы, не обходит вниманием образ Пашупати — трехликого божества на печатях (датируемых III тысячелетием до н.э.) в позе медитации, напоминающей позу лотоса (*надмасана*). К нему же обращаются и те, кто ищет корни аскетических практик в автохтонных религиях — его облик и положение тела служат доказательством возможного существования медитативных практик уже в хараппской культуре.

С приходом ариев-кочевников на субконтинент материальная художественная культура замолкает практически на полтора тысячелетия — кроме простой бытовой утвари и орудий, других памятников практически нет, но есть обширные литературные источни-

ки — Веды, передававшиеся изустно, помогающие реконструировать многие аспекты индийской культуры, в том числе и наличие аскетических практик¹. В частности, в Ригведе упоминается четыре вида аскетов — *муни* («молчальник»), *кешин* («волосатый»), *вратья* («давший обет») и *яти* («дисциплинированный»). Впоследствии их количество растет — *санньясины*, *йоги*², *шраманы*, *бхикшу*, *удасины*, *архаты*, *садху*, *капардины* и др. — каждое название соответствует определенному виду аскезы, со своим списком самоограничений и целями. Общее же название — *тапасвин* — происходит от особого рода энергии, от санскр. *тапас* (жар, тепло), накапливаемого в теле во время подвижничества, практик самоконтроля и самоограничений, *тапасом* же называется сам акт аскезы.

В брахманах и упанишадах (ок. VI–IV вв. до н.э.) идеи аскезы получают более широкое осмысление: самоограничение может иметь очистительное значение как для совершения важных религиозных церемоний, так и в качестве избавления от греха. Разрабатываемая в этот период теория воздаяния (кармы) и представление о цикле перерождений (колесе сансары) трактуют аскезу как один из способов достичь освобождения от перерождений, так как телесная жизнь признается полной бесконечных страданий [Olivelle, 1974; Olivelle, 1992; Olivelle, 1995]. Рождение пессимистического взгляда на мир в это время сопровождается появлением философии и небрахманических религий: буддизма, джайнизма, адживикизма и др., разделяющих эту позицию. Аскеза явилась отправной точкой развития идей взаимозависимости души и тела и вследствие этого поиска телесно-ориентированных практик, способствующих достижению просветления, вследствие чего произошел подъем значения подвижничества [Wiltshire, 1990].

В эпосе и пуранической мифологии³ идеи аскезы нашли художественное оформление — аскезе предаются не только люди, но и боги,

¹ Подробно об аскетических практиках в ведийский период см. [Mehta, 1937; Kaelber, 1989].

² О йоге и аскезе много написано у М. Элиаде в книге «Йога, бессмертие и свобода» [Элиаде, 1999].

³ Пураны — литературные сочинения индуизма, созданные на санскрите, имеющие энциклопедический характер — в них содержатся представления о мифологии, ритуале и космогенезе, а также сведения о ремеслах, науках и др.

их противники *асуры* и даже демонические создания — *ракишасы*, *дайты* и другие [Shee, 1986]. Цели аскезы разные — от обретения материальных благ и искупления греха до достижения всеведения и освобождения. Божества нередко предаются аскезе до начала важных деяний — например, Праджапати обратился к подвижничеству для совершения акта творения, позднее эта роль перешла к Брахме. Аскезой мифологические персонажи часто добиваются сверхъестественных способностей или наращивают свою внутреннюю энергию (*тапас*), нарушая гармонию мироздания. Основатели небрахманических религий также следуют пути медитации и ухода от мира в отшельничество ради обретения знания. Мифы и легенды нашли свое визуальное воплощение в религиозном искусстве разных конфессий — как в изображениях для почитания (*мурти*), так и в образах второстепенных и совсем периферических персонажей (в окружении объектов поклонения нередко можно разглядеть подвижников), а также в сюжетных сценах, о чем и пойдет речь в дальнейшем.

Наступившее после падения Хараппской цивилизации (во II тысячелетии до н.э.) «молчание» индийской визуальной культуры было прервано только в III в. до н.э., в период правления династии Маурья, когда появляются первые скульптурные памятники, а о воплощении идей аскезы можно говорить лишь с начала нашей эры, когда создаются первые антропоморфные объекты поклонения — эпоха династии Кушан. Самым ярким явлением этого периода стал поворот от аниконизма к антропоморфному образу Будды. Именно облик аскета становится основным иконографическим изводом объекта поклонения⁴. Ранний буддизм не прибегал к поклонению образам, объектом культовых практик в этот период служит ступа, в джайнской традиции происходят несколько другие, но схожие процессы.

⁴ До появления антропоморфного образа Будды его присутствие маркировалось лишь определенными символическими объектами, связанными с его жизнью и деятельностью: трон, дерево бодхи, ступа, отпечатки стоп, и даже в повествовательных рельефах исключается образ Будды — будь то сюжет о его рождении или же уход из дома и т.д. Наиболее важными скульптурными памятниками этого времени являются рельефы ступ в Бхархуте, Санчи и Амаравати.

Иконография джайнизма и аскетизм

Джайнизм на начальных этапах существования вообще обходился без объектов поклонения, однако есть письменные свидетельства, что практика почитания образов *тиртханкар* (букв. «создатели переправы») или *джин*⁵ появилась уже в I в. до н.э., то есть еще раньше буддийской традиции. Иконами служили небольшие рельефные таблички *аягапатты*⁶: самая ранняя из найденных в Канкали-тиле датируется I в. н.э. На них изображаются джайнские учителя — 24 тиртханкары⁷ в окружении разнообразных символов. «Для сторонников Махавиры, и в первую очередь монахов, истинный воин — это аскет, подвижник, ведущий духовную битву, претерпевающий разного рода невзгоды и лишения, побеждающий своих “врагов” — страсти, привязанности и помрачения. Истинный “воин”-аскет никогда не сложит оружия и всегда пребывает в ситуации сражения. Победой же в этом противоборстве является в перспективе достижение высшей сотериологической цели — освобождения от уз сансары» [Железнова, 2018, с. 14]. Эта идея войны и победы была основополагающей в визуальном образе тиртханкары.

К раннесредневековому периоду мы можем говорить уже о развитой иконографии тиртханкар (рис. 1). Это образ настоящего аскета, он полностью лишен одежды и каких-либо украшений, так как они являются условностями реального мира. Джинь пребывают в отрешенности — в неподвижных позах медитативного сосредоточения, — сидя с поднятыми на трон и скрещенными позе лотоса ногами либо стоя в позе *кайотсарга*. Последняя характерна исключи-

⁵ Другое их наименование — «победители», то есть те, кто нашел способ выхода из колеса перерождений, от этого слова происходит и название религии.

⁶ Исследованием *аягапатт* а отечественной индологии занимается В.В. Вертоградова [Вертоградова, 2016].

⁷ Первым тиртханкарой, согласно традиции, являлся Адинатха, однако исследователи сходятся во мнении, что вплоть до 22-го тиртханкары это легендарные персонажи, не имевшие исторических прототипов. Реальными признаются два последних — Паршванатха и Махавира, жизни которых приходится на так называемый шраманский период (примерно в те же годы проповедовал и Сидхартха Гаутама).



Рис. 1. Тиртханкара. Джайнский храм пещерного комплекса Эллора, штат Махараштра. IX–X вв. Фото автора

тельно для джайнского искусства и не встречается в иконографии других религий — с опущенными вниз, доходящими практически до колен, вытянутыми вдоль туловища руками. В трактовке фигуры соблюдается строгая симметрия, символизирующая собой покой и отрешенность от мира. От других персонажей индийского искусства тиртханкар отличает отсутствие каких-либо изгибов и поворотов тела — для них характерно твердое стояние на прямых ногах, отсылающее к стойкости тела и духа. Фигуры тиртханкар всегда широкоплечи с довольно узкой талией и округлыми бедрами, они не истощены и вполне соответствуют в этом плане эстетическим канонам индийского искусства с кон-

цепцией наполненности формы изнутри (вследствие чего избегается отображение любых сочленений, мускулатуры и объемы приближаются к простым геометрическим — цилиндрическим, конусообразным, — телосложение довольно плотное). Несмотря на развитую иконографию (в трактатах прописываются особые знаки, приметы каждого персонажа) тиртханкары изображаются единообразно, поэтому найденные в археологических раскопках и попавшие в музейные собрания мурти остаются безымянными, если имя не написано на скульптуре. То же можно сказать и о каменной пластике ранне-средневековых джайнских храмов без подписей, к примеру, пещерного комплекса Эллоры, где находится самый важный ансамбль джайнских скульптурных изображений раннего Средневековья. Исключением являются образы первого джины Ришабханатхи с длинными волосами, спускающимися прядями ниже плеч, а также Бахубали

(не являющийся тиртханкарой, он изображается в момент своего многодневного героического стояния, когда ноги его уже начали обвивать растения — соответственно, эти вьюны маркируют иконографию персонажа). Также образ Паршванатхи (рис. 2) имеет свою особенность — над его головой появляется веерообразный зонт из семи капюшонов кобр (к этому сюжету мы вернемся позднее).

Иконография Будды и аскетизм

Антропоморфный образ Будды появляется одновременно в двух крупных центрах в северной Индии — Гандхаре и Матхуре — около I–II вв. н.э., этот процесс связан с визуализацией идей буддизма махаяны («Великой колесницы», или «Широкого пути») и определенным влиянием эллинистической традиции. В нем воплощаются идеи, разрабатываемые до этого в литературе — в частности, учение о 32 *лакишанах* (признаках великого человека — *махануруши*, среди которых самым главным визуальным маркером становится выступ на темени *ушнисиша*⁸), вырабатывается символический язык жестов (*мудры*). Основным почитаемым образом стал Будда, сидящий в падмасане, — образ подвижника, практикующего *тапас* под деревом бодхи либо провозглашающего пропо-



Рис. 2. Паршванатха. Джайнский храм пещерного комплекса Эллора, штат Махараштра. IX–X вв. Фото автора

⁸ *Ушнисиша* иногда является единственным признаком, по которому можно отличить Будду от тиртханкары — настолько схожи образы этих двух религий, в основе которых — воплощение идеи аскезы. Однако следует оговориться, что пусть редко, но встречаются и в образах тиртханкар подобные же выпуклости.

ведь среди учеников. Как и образ Джини, тело Будды лишено признаков истощения — оно наполнено внутренней энергией, и скорее это образ монаха, одетого в простые одежды и полностью лишённого украшений.

Однако есть и весьма необычное для индийского искусства воплощение Будды — в виде истощенного аскета, появившееся в гандхарском искусстве. Это изображение изможденного тела Сиддхартхи Гаутамы, ударившегося в крайности подвижничества в поисках ответа на свои вопросы (наиболее известная скульптура — Будда-аскет из коллекции Музея Лахора, датируемая I–III вв., из серого сланца, высотой 87 см) [Brancaccio, 1994]. Для индийского искусства, избегающего физиологического натурализма и основанного на эстетике внутренней наполненности формы *праной*, подобный тип изображений был не характерен, и продолжения данная иконографическая линия практически не нашла⁹, получив распространение в искусстве других регионов буддийского мира — в Средней и Восточной Азии, также известны кашмирские образы VIII–X вв. Эта иконография чрезвычайно ярко демонстрирует ложный, по мнению буддизма, путь строжайшей аскезы, по которому изначально пошел Будда и который был распространен в индийском обществе. «Ветер высушит даже потоки рек, тем более он высушит тело и кровь тех, кто прилагает усилия. Когда высохнет кровь, то высохнет плоть, а когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, и затем [в нем] пребудут [благое] намерение, мужество и сосредоточенность» («Лалитавистара» в пер. Д.А. Комиссарова) [Комиссаров, 2013, с. 238]. Так считал Сиддхартха Гаутама, вступив на путь строжайшей аскезы, однако только пройдя это испытание, он осознал верный способ достижения желаемого, получивший название «срединного пути», где нет ни крайностей аскезы, ни богатых жертвоприношений. Этот путь открылся ему посредством медитации в тени дерева бодхи.

⁹ Подобных изображений найдено было всего четыре до настоящего момента, другие хранятся в музее Пешавара, музее Метрополитен в Нью-Йорке (голова утрачена), а находившееся в музее в Кабуле, к сожалению, утрачено; в Британском музее в Лондоне хранится голова Будды-аскета.

Сюжет искушения аскета

Однако Будду ждало еще одно препятствие на пути просветления: этот сюжет, изложенный в агиографической литературе, нашел широкое распространение в индийском искусстве. С разной степенью детализации он изображается уже в рельефах известных ступ в Санчи, Сарнатхе, Амаравати и других раннебуддийских памятниках, скульптуре Гандхары¹⁰, однако особенно ярко эта иконография раскрылась в искусстве тантрического буддизма. Сюжет получил двойное название Маравиджайя — «Победа над демоном Марой», или «Искушение Будды демоном Марой» (рис. 3). Этот сюжет имеет свою параллель в джайнской традиции — уже упомянутая

сцена искушения Паршванатхи демоном Мегхмалем, также чрезвычайно популярная в изобразительном искусстве (см. рис. 2). С разной степенью подробности этот сюжет представлен в иконографической программе разных храмовых комплексов Индии.

Фабула этих двух сцен — буддийской и джайнской — примерно одинаковая: демонические силы пытаются вывести медитирующего аскета из его сосредоточения, сломить различными способами, препятствуя просветлению. Корни сюжета — в представлении о накапливаемом аскетами *тапасе*, способном нарушить гармонию в мире, так как именно своей энергией подвижники начинают доставлять



Рис. 3. Маравиджайя Будды. Чайтьягриха № 26, Аджанта, штат Махараштра. 2-я пол. V в. Фото автора

¹⁰ Североиндийский регион, знаменитый своей скульптурной школой, созданной на базе позднеэллинистической традиции.

дискомфорт богам. Однако, в отличие от брахманических мифологических персонажей, Будда и Джина не имели намерений завоевать мир или обрести сверхсилу, их целью был поиск пути избавления от страданий, выхода из колеса перерождений.

Яркое художественное воплощение сюжет Маравиджайи Будды получил в пещерном храме № 26 Аджанты (вторая половина V в.), где он впервые выводится на одно из главных мест в иконографической программе *чайтьягрихи*¹¹, что не случайно, так как это важный идеологический момент биографии Будды¹², визуализирующий одну из основополагающих идей буддийской философии, заключенную в отказе от страстей (см. рис. 3). Вслед за Аджантой¹³ большие изображения Маравиджайи появились в китайском Дуньхуане, памятниках Дамбулла и Хиндагала на Шри-Ланке и др.; много их и на живописных танках¹⁴.

В композиции в Аджанте объединены сразу несколько моментов, которые в литературе появляются поочередно: наступление войск Мары на Будду, искушение дочерьми Мары, а также победа над Марой, выраженная жестом опущенной вниз ладони (*бхумиспаршамудра*), призывающим в свидетели своей стойкости богиню земли Бхудеви (показанную здесь в олицетворенном виде — как девушка с кувшином) и фигурой поверженного божества, расположенной в правом нижнем углу вместе с дочерьми (отсюда и двойное название иконографии). В Аджанте уже присутствуют основные элементы зрелой иконографии — демонические существа и соблазнительницы,

¹¹ Буддийский молитвенный зал, в котором размещена ступа.

¹² Наиболее полно сюжет представлен в «Буддхачарите» Ашвагхоши и «Лалитавистаре» [Guruge, 1997; Комиссаров, 2013].

¹³ В Аджанте, помимо большой скульптурной композиции в храме № 26, этот сюжет воплощен в иконографической программе пещерного храма № 1, как в рельефе, так и в живописи. В расположенном рядом комплексе Эллары тоже встречается иконография Маравиджайи — в пещерных храмах № 11, 12, но здесь сопровождающая группа сокращена до фигур трона: четырех карликов, являющихся четырьмя Марами, фигуры Бхудеви и канонического жеста центральной фигуры — *бхумиспаршамудра* — опущенной вниз ладони руки, указывающей на землю.

¹⁴ Танка (тханка) — живописная буддийская икона, выполненная на ткани; этот тип изображений получил распространение в разных регионах.

окружающие неподвижную фигуру медитирующего Будды с жестом *бхумиспаршамудра* [Воробьева, 2019].

Двадцать третий тиртханкара Паршванатха представлен еще до просветления, в отличие от остальных тиртханкар, в момент медитации, когда демон Мегхмаль (или Шамбара) насыляет на него разные напасти. Самое раннее из дошедших до нашего времени упоминаний сюжета содержится в поэме Джинасены «Паршвабхьюдайя» (ок. 825 г.) [Winternitz, 1996, p. 492–496]. Однако наиболее подробно сюжет упасарг описан в сочинении, датируемом ок. 1077 г. — «Пасаначарию» автора Падмакиртти. В нем говорится, что Шамбара сам принимал различные формы и использовал разное оружие — *ваджру*¹⁵, лук, копье, молот, топор и т.д., чтобы вывести Паршванатху из *тапаса*. Он насылал разнообразных животных — тигра, льва, обезьяну, собаку, медведя, змею, кабана, буйвола и других; различных духов — *бхутов*, *виталов*, *пишачей*, *дакини*, *грахов* и *кумбхандов*, которые должны были напугать медитирующего своими криками; пытался соблазнить прекрасными *апсарами*. Все попытки потерпели неудачу, аскет оставался невозмутим и равнодушен как к боли, так и к соблазнам. Перед Паршвой также танцевала Дхарана, жена Индры Нагакумары, но он остался невозмутим, не поддавшись ни музыке, ни танцу. В конце концов Шамбара наслал непрекращающиеся дожди, здесь пришли на помощь царь змей Дхаранендра и его спутница Падмавати, держащая зонтик. Впервые рельеф на эту тему встречается в скульптуре Матхуры (I в.), потом в Бадами (VI в.) и Айхоле (ок. 600 г.), то есть раньше, чем в известных письменных источниках, — более ранние, очевидно, не сохранились, однако самую развитую композицию мы встречаем в уже упоминавшихся пещерных храмах Эллары (№ 32, IX–X вв.). Наиболее примечательны несколько рельефов с развитой группой сопровождающих персонажей. В одном из рельефов пещерного храма Паршванатха изображен с тринадцатью персонажами, составляющими его окружение, в группу также включены два животных — бык и лев. (Подробнее см. [Воробьева, 2019, с. 720–722].)

¹⁵ Ваджра («алмаз») — оружие громовержца Индры, которым бог сокрушает врагов-асуров.

Итак, фабула этих двух сцен — буддийской и джайнской — примерно одинаковая: демонические силы пытаются вывести медитирующего аскета из его сосредоточения, сломить различными способами, препятствуя просветлению. Демонические персонажи, располагающиеся вокруг крупной центральной фигуры, являются олицетворениями различных страстей, с которыми приходится бороться человеку, избравшему аскетический подвиг, они пытаются воздействовать на все виды чувств и эмоции. Скульпторы выбирают схожие иконографические схемы для воплощения сходных по смыслу сюжетов.

Шива — великий аскет (Махайогин, Дакшинамурти, Бхикшатана, Бхайрава)

В индуистской иконографии главные божества и их воплощения также часто предстают в виде подвижников, однако наиболее многогранным образом является Шива. В его иконографии представлены разные аспекты — от аскезы, в которую он удаляется после утраты любимой жены Сати, и до искупления греха убийства брахмана; одновременно он и Великий Йогин, и учитель, обучающий *риши* йоге и медитации, а также искусствам. Основные черты облика Шивы в любом иконографическом изводе, даже не связанном с отшельничеством, отсылают к образу подвижника: высокая прическа, скрученная из спутанных волос аскета, иначе говоря, дредов (*джата-мукута*), обнаженное тело, на плечах его шкура слона или тигра, бедра обвивает змея, частым атрибутом являются четки из плодов дерева рудракша. Непосредственную связь с аскезой демонстрируют *санньясины*¹⁶, берущие в качестве атрибута трезубец *тришулу* — оружие Шивы, служащий им одновременно посохом.

В раннем Средневековье наибольшее распространение получили два иконографических извода божества в виде аскета — Бхикшатанамурти и Дакшинамурти. Иконография Бхикшатаны визуализи-

¹⁶ Санньясин — последняя, четвертая стадия жизни человека, когда он отказывается от материального и посвящает себя аскезе с целью духовного поиска.

рует идею странничества с целью искупления греха. Особую популярность она обрела на Юге Индии, однако встречается и на Севере (здесь изображений гораздо меньше и они не столь заметные, поэтому исследованы пока недостаточно хорошо [Donaldson, 1986]). Согласно мифологии, Шива обретает облик странствующего и живущего за счет подаяний отшельника (*бхикишу*) вследствие того, что отсек Брахме пятую голову (причины в разных пуранах отличаются). Череп его прилип к руке, и Шива вынужден был ходить с ним до тех пор, пока сам не упал в Варанаси, — это означало, что искупление наступило. Подобная искупительная аскеза была социально принятым наказанием в индийском обществе — за убийство брахмана человек удалялся от мира на двенадцать лет. Образу Шивы Бхикшатанамурти поклоняются в основном *капалики* (секта аскетов, которые так же ходили с чашами, сделанными из верхней части черепов, образ божества служил примером в их поведении), а также *нашупаты*.

Скульптурное изображение Бхикшаты популярно в храмах начиная еще с Паллавов: Шива предстает обнаженным, с веерообразно разметанными волосами и с *патрой* в руке (см. ниже). Несколько рельефов есть в главном, столичном храме Паллавов — Кайласанатха в Канчипураме (VIII в.).

В иконографическом изводе Дакшинамурти Шива предстает как великий учитель, обучающий музыке, показанный, как правило, в йогической позе — с коленями, связанными специальным ремнем. Образ аскета непосредственно ассоциировался с мудростью, обретенной вследствие подвижничества. В переводе *дакшинамурти* означает «обращенный лицом на юг», так как, согласно мифологическим представлениям, Шива, обучая *риши* йоге, джняне и музыке, сидел, направив свой взор в южную сторону. Наибольшую популярность этот иконографический извод имеет в Южной Индии — от храмов династий Паллава и Пандья и до храма Кайласанатха в Эллоре. Что касается музыкальных инструментов, чаще всего Шива обучает игре на *вине* — струнном инструменте, тогда его образ носит название Винадхарадакшинамурти. В раннесредневековом искусстве этот инструмент часто изображается как однострунный, с одним резонатором из тыквы, который клался на плечо (он был распространен в храмах ранних Чалукьев, Калачури и Раштракутов; рис. 4).



Рис. 4. Шива Дакшинамурти с гхатом. Храм Кайласанатха. VIII в. Фото автора



Рис. 5. Шива Махайогин. Храм Кайласанатха в Эллоре, штат Махараштра. 2-я пол. VIII–IX в. Фото автора

В образе Дакшинамурти выражена также идея, что аскет — это гуру, учитель, многое познавший посредством своих практик [Lomg, 1971]. В его иконографии мы видим характерный атрибуционный признак йогина — ремень, удерживающий колени (*йогапатта*). В раннесредневековом искусстве можно увидеть иконографию Шивы Махайогина — Великого покровителя Йоги; наиболее масштабные скульптуры представлены в храмах Эллоры и Элефанты. Именно этот образ встречает входящих в грандиозный дворец Шивы — храм Кайласанатха в Эллоре (рис. 5). Здесь он показан в сопровождении четырех карликов-музыкантов, сидящих у изножия его лotosового трона. «С помощью аскезы Шива контролирует созидательную энергию или жизненную силу» [Дандекар, 2002, с. 246]. Таким образом, Шива представлен здесь одновременно как охранитель Вселенной.

Интересно, что йогический аспект Шивы тесно связан и с театральной культурой. Так, пьеса Шудраки «Глиняная повозка» (III в.) начинается с молитвенного воззвания именно Шиве:

Чтоб ноги, под себя поджатые, связать,
Двойным сплетеньем змей обвил их Шамбху,
Дыхание прервав, он успокоил
Все чувства, что препятствуют познанию.
И, мудрым взглядом к истине приблизясь,
Рассматривает душу он в себе,
Свободную от всех мирских желаний.
Так в созерцанье Шамбху растворился,
Усилием постигнув пустоту,
И тем с душой всемирною слился.
Пусть же хранит вас созерцанье Шамбху! [Шудрака, 1984, с. 148].

Однако не только эти образы Шивы связаны с подвижничеством, даже в облике танцующего божества Натараджи есть черты *та-пасвина*. Развитие образа Владыки танца, ставшего в настоящее время визуальным воплощением всей индийской культуры, достигло апогея в бронзовой пластике династии Чола в X–XII вв. Наиболее совершенной в художественном плане является иконография Натараджи в танце *ананда тандава* — он изображен в огненном кольце. Чрезвычайно многозначный и сложносочиненный, это образ танцующего аскета, о чем говорят характерные признаки — разметанные пряди волос, отсутствие украшений — пояс и руки его вместо украшений обвиты кобрами, на шее бусы из *рудракиши* (обычно из них изготавливаются четки), в волосах — цветы *дхаттуры*.

Итак, образ Шивы чрезвычайно многогранен, и аскеза является лишь одной из этих граней, хотя и чрезвычайно важной. Аскеза сочетается в образе божества, казалось бы, со своей противоположностью. В индийской мифологии Шива представляется одновременно и как великий плотский искуститель — он соблазняет жен *риши*, что воплощается в скульптуре его итифаллическим состоянием. В 1981 г. американский индолог В. Донигер выпустила известную книгу, название которой переводится на русский как «Шива — великий эротический аскет», где рассмотрела предельно антагонистические на-

чала природы божества [Doniger, 1981]. Мудрость Шивы сочетается одновременно с сумасшествием, плясками на кремационных площадках и др.

Вслед за Шивой его ярые соратники (*ганы*), изображающиеся как карлики, также являют собой очень противоречивые образы. С одной стороны, они описываются как аскеты, с другой — как попирающие нормы приличия существа. Например, в их изображениях часто встречаются жесты заголения, что представляется довольно странным в храмовом пространстве. Согласно пуранам, некоторые *ганы* ходили обнаженными, другие выглядели словно лани или птицы. Среди них был и *гана* по имени Вирака или Вирахадра, чрезвычайно нравившийся Парвати: Шива позволил ей сделать его своим сыном. Вирака описывается как настоящий аскет — ходит в антилопьем шкуре, носит пояс из травы мунджа и гирлянду из каменных голов. Во время ходьбы он ударяет себя камнями по рукам. Таким образом, *ганы* часто представляются в пуранической литературе как ярые поклонники божества, близкие *бхактам*¹⁷, подвергающие себя жесточайшей аскезе, совершающие религиозный подвиг (ниже мы рассмотрим наиболее яркий пример аскезы *бхактов*, нашедший отражение в изобразительном искусстве) [Вечерина, 2016]. Образ *бхактов* близок юродивым, ритуальным шутам. С ними *ганов* роднит то, что они описываются как чрезмерно религиозные, преданные своему господину верующие. Поэтому, как и у юродивых, излишняя религиозность уравнивает их непристойное с точки зрения моральных норм поведение [Воробьева, 2017].

Женщины-аскеты

В мифологической литературе, эпических и других сказаниях встречается довольно много образов женщин-аскетов. И конечно, вслед за своим супругом Шивой, Парвати также совершает аскезу, согласно пуранам, трижды. Ее иконография получает наименование *тапасвини Парвати* [Joshi, 1996; Mevissen, 2019].

¹⁷ Бхакт — адепт религиозного пути бхакти, выражающий свою веру посредством преданности, служения и любви к своему божеству — Бхагавану.

Женщин-аскетов было не так много, как мужчин, но известно, что буддийские и джайнские секты не противились вступлению женщин в ряды монахов, чаще всего формулируя для них несколько иные — более жесткие — правила; преобладало представление, что монахини, вступившие в орден, могли только рассчитывать на гарантированное перерождение мужчиной — и все. Любопытный пример — героиня южноиндийской литературной традиции куртизанка Манимекхалаи. Подпав под влияние буддизма и аскетического учения воздержания, она решила искать пути избежать своей участи и в итоге превратилась в монахиню, кормящую остальных¹⁸.

В раннесредневековом изобразительном искусстве выделяется образ женщины-аскета Карайкал Аммайяр, ярко воплотившийся в чольских бронзах. Эта поэтесса жила в VI–VII вв., она первая начала писать гимны Шиве на тамильском языке, и ее поэзия дошла до нашего времени. Ее словесный автопортрет представлен в стихах, ему и следовали чольские скульпторы. Она описывает себя как демоницу, сопровождающую танцующего на кремационных площадках Шиву. Она нарочито безобразна, так как сознательно выбрала этот путь, попросив своего Бхагавана изменить ей облик. Образ, ее история и поэзия ярко характеризуют южноиндийское *бхакти* — отношение к божеству *бхактов*, способных раствориться в своей любви, посвятить всю жизнь воспеванию своего Бхагавана и даже принести тело в жертву — тот путь, который приводит к освобождению. Согласно легенде, изначально Карайкал была чрезвычайно благочестивой и набожной, ее звали Панитавати, она была прекрасна душой и телом, заботливой женой и преданной почитательницей Шивы. Однажды она отдала манго странствующему шиваитскому аскету, проходившему мимо дома. И когда муж попросил ее подать в качестве десерта манго, она начала страстно молиться Шиве и тот ниспослал плод, чрезвычайно вкусный и сочный. Муж спросил, откуда такой плод, женщина сказала правду и повторила чудо по его просьбе. Убоявшись силы супруги, он покинул дом, уехав в другой город. Однако даже после этого Панитавати продолжала содержать в порядке дом и ухаживать

¹⁸ Подробнее см. [Sengupta, 2005]. О роли куртизанок в буддизме см. [Yound, 2003].



Рис. 6. Карайкал Аммайяр. XIII в. Бронза. Музей Метрополитен, Нью-Йорк.

Источник: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/39413>.

за собой. Только когда она узнала, что муж завел другую семью, она обратилась за помощью к Шиве с просьбой избавить ее от прекрасной внешности, которая стала ее тяготить. Бог исполнил это, превратив ее в демоницу, после чего та смогла, не обращая ни на что внимания, посвятить себя полностью Шиве — почитанию, созданию гимнов и паломничеству. Восхождение в Гималаи она осуществила на руках, дабы не осквернять божественную обитель своими ногами. После этого Шива провозгласил ее *Аммай* (то есть Матерью) и совершил божественный танец, позволив жить рядом с собой. Вторая же часть ее нового имени — Карайкал — это название места, из которого

она происходит (совр. Карикал в Тамилнаде; рис. 6).

Образ Карайкал Аммайяр поражает своей противоположностью тем женственным изящным и грациозным образам, воплощавшимся в индийской пластике испокон веков. Истощенное полуобнаженное тело с выступающими костями (часто с обвисшей грудью), с обритой головой или же с веерообразной прической из свалывшихся локонов (подобно Шиве). Тело лишено каких-либо украшений, на месте вынутых массивных серег — зияющие дыры. Часто скульпторы специально прорабатывают складки и морщины на ее лице и теле, удлинляют нос. В руках ее металлические тарелочки (*караталы*), игрой на которых она сопровождает свое славление Шивы, сидя в позе аскета со скрещенными ногами на невысоком квадратном постаменте. В скульптуре Карайкал конца XIII в. из Метрополитен-музея в Нью-Йорке она показана с обритой головой, легкой полуулыб-

кой на лице, ее «безобразие» подчеркнуто складками на животе и конусообразной формой груди (см. рис. 6). Путь *бхакти* был одинаково доступен и для мужчин, и для женщин, однако довольно редко связан с жесткой аскезой. Иконография Карайкал является необычной для индийской традиции, однако воплощена во многих произведениях раннесредневекового искусства.

Аскеза ради обретения дара

Еще одной причиной для аскезы в индийской мифологии является желание ее героев обрести определенную заслугу, дар, сверхъестественную способность, и происходит это также в результате накопления героями *тапаса*. Посредством аскетических подвигов асуры становятся непобедимы. Одной из наиболее популярных в раннесредневековом искусстве является иконография Дурги Махишасурамардини — то есть «Дурги, убивающей асура Махишу». Рельефы на эту тему встречаются начиная с гуптского времени (V в.) и до сегодняшнего дня. Восхождение Махиши в разряд опасного для богов врага, согласно пуранам, началось с *тапаса*, в результате которого он получил особый дар — его не мог убить ни один бог-мужчина. И небожители решили создать богиню-воительницу, отдав ей все свое оружие, которым асур был побежден. Богиня чаще всего изображается в победной позе — одна ее нога водружена на тело поверженного врага.

Подобным же образом была вызвана необходимость нисхождений Вишну на землю в необычном виде (сюжеты *аватар*). Например, человеко-лев Нарасимха был вызван для борьбы с асуром Хираньякашипой, аватара в виде карлика Вамана — для победы над Бали из рода дайтьев и т.д. Однако в изобразительном искусстве визуализируется не момент *тапаса*, а кульминационный момент битвы, когда уже становится очевиден ее исход в пользу богов.

Подобному же *тапаса* предаются и люди. В городе Мамаллапурам в Тамилнаде есть превосходный монументальный рельеф, созданный в правление династии Паллава в первой половине VII в., шедевр индийского искусства, грандиозных размеров — 29 м в длину и

13 м в высоту (рис. 7). Он высечен с двух сторон от естественной расщелины, по которой в сезон дождей стекает поток. На рельефе изображено множество фигур — людей, животных, небожителей. Плотная заполненная композиция поражает динамикой изображения, индивидуализацией в проработке лиц и поз. Чрезвычайно натуралистично выполнены образы животных: слоны, обезьяны, олени, птицы, кот и мыши. Многие показаны в парах или даже с детенышами. Особенно известно выразительное изображение семьи слонов в правой нижней части композиции. Слон, слониха и слонята выполнены не просто живо, но с индивидуализацией поз каждого животного и вниманием к мельчайшим деталям (проработаны даже бороздки на бивнях слона-отца), эмоционально выразительно — читается нежность родительских чувств и беззащитность маленьких слонят, еле держащихся на ногах. Скульпторы используют сочетание разновысотного рельефа для создания объема. Расположенные в нижней части композиции, эти слоны одновременно отсылают к образу поддерживающих мир «мировых слонов».

Небольшой водопад стал не только композиционным, но и смысловым центром рельефа, первое название которого «Нисхождение Ганги», второе же — «Киратарджуния», или «Тапас Арджуны», и оба эти названия связываются с фигурой аскета, стоящего в позе дерева на одной ноге с поднятыми вверх руками (рис. 8). Напротив него изображен Шива с дарующим жестом *варада-мудра*. Согласно трактовке рельефа как «*Тапаса* Арджуны», здесь изображен сюжет из «Махабхараты», повествующий о том, как Арджуна задумал вымолить у Шивы волшебный лук и по этой причине предавался аскезе в джунглях. Внезапно появился горец-охотник Кирата, затеявший ссору с Арджуной из-за кабана, и оскорбил его. Началась борьба и состязание в стрельбе из лука. Охотником был Шива, внезапно он принял свой божественный облик и даровал Арджуне оружие. В истории с нисхождением Ганги также есть фигура аскета Бхагиратхи, который совершал подвижничество ради возможности омовения праха предков в божественной реке. Подобная двойная трактовка — отнюдь не результат сомнений исследователей, а изначальная концепция авторов, что было характерно для иконографии периода Паллавов — оба значения рельефа сосуществовали.

Однако очевидно, что значение этого рельефа еще шире, так как большую часть композиции занимает изображение горной обители — со множеством небожителей и животных, что отсылает к мировой горе, реальной (Кайласе) или легендарной (Меру), где живые существа — хищники и травоядные — мирно уживаются друг с другом. Воплощение горы с ее обитателями схоже с описанием недоступной горы божеств в «Лесной книге» «Махабхараты» — «Араньякапарве»: «Обитель кимпурушей, пристанище сиддхов и чаранов, приют видьядхаров и киннари, обиталище слонов, чутких шабрахов и других зверей <...> дивные нежные звуки, льющиеся из птичьих горл... рождали радость и чаровали слух. Деревья здесь стояли в пышном цвету в любое время года, в любую пору они обильно плодоносили, сгибаясь под тяжестью своих плодов... то там, то здесь появлялся тигр или лев <...> на горных вершинах <...> видны гандхарвы со своими возлюбленными, а рядом с ними — кимпуруши <...> великая, благословенная Ганга — река богов, приют святых мудрецов и киннаров...» [Махабхарата, 1987, с. 318–321]. То есть это изобраа-

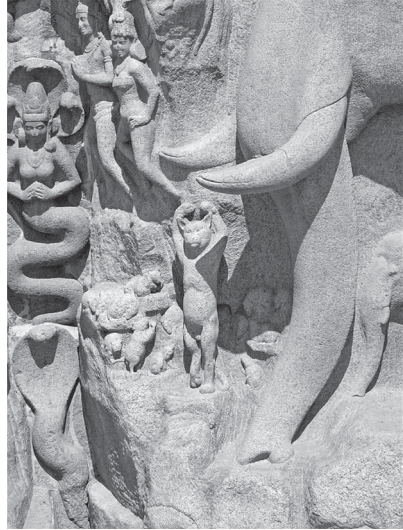


Рис. 7. Тапас кота. Фрагмент рельефа «Нисхождение Ганги». VII в. Мамаллапурам. Фото автора



Рис. 8. Фигура аскета. Фрагмент рельефа «Нисхождение Ганги». VII в. Мамаллапурам. Фото автора

жение горы, являющейся идеальной обителью аскетов. Мы видим здесь, помимо упомянутой фигуры аскета в позе дерева, также хижин с боролатыми отшельниками рядом с ними.

В этом же рельефе из Мамаллапурама есть сюжет лжеаскезы. Перед группой слонов расположилась любопытная рельефная сцена, получившая название «Тапас кота», имеющая своей параллелью известную притчу о коте-подвижнике, жившем на берегу Ганга. Притча была изложена в пятой книге «Махабхараты» и повторялась с вариацией в «Панчатантре» [Тантракхьяика, 1982, с. 167–168]. Кот в аскетической позе дерева стоит с воздетыми вверх лапами, вокруг него собрались мыши, некоторые — с жестами поклонения (см. рис. 7). Очевидна параллель позы кота и аскета, что можно назвать приемом комического снижения, нередко встречающимся в средневековой индийской пластике. Возможность двоякого толкования происходящей сцены и очевидные визуальные параллели призваны вызвать комический эффект, и в то же время это предостережение молящимся: «Носящим маску подвижника не следует доверять. В местах священного омовения много их — с глоткой и зубами» [Там же, с. 167]. В литературе слово *яти*, упоминавшееся выше, в ведийское время означало один из разрядов аскетов («дисциплинированный»), а в раннесредневековый период так стали именовать лжеаскетов.

Атрибуты аскезы

Позы, жесты и атрибуты аскетов включены в иконографию объектов поклонения разных религиозных систем Индии — индуизма, буддизма и джайнизма. Атрибуты аскетов появляются зачастую даже в ипостасях божеств, не связанных непосредственно с аскезой (что мы показали уже на примере иконографии Шивы).

Маркированию аскетических практик в скульптурных изображениях прежде всего служат позы персонажей — *асаны* и *караны*. Наиболее распространенной является сидящая поза *подмасана* (известная также как *дхьяна* или *ваджрасана*) — в ней изображаются Будда, джины, Шива. Уникальной для джайнизма является поза *кайотсарга*. Встречаются в скульптуре также совершенно другие позы, например, упомянутая выше поза дерева (*врикиасана*) и поза

исполнения обета (*махаврата*) — в рельефе «Нисхождение Ганги» в изображениях аскетов, часто — безымянных, а не божественных персонажей. Также нередко изображаются сидящие аскеты со скрещенными и перевязанными ремнем или шнуром ногами. Жесты раскрывают сущность образа, его направленность. Так, жестом медитации является *дхьянамудра*, встречающаяся в иконографии как индуизма и буддизма, так и джайнизма. В буддийских изображениях жесты становятся указателями на определенное событие в буддийской истории: *бхумиспаршамудра* указывает на сюжет Маравиджайи, *дхармачакрамудра* — на проповедь и др.

Непосредственно атрибутами аскетов являются четки *мала* или *акшамала*, сосуд для воды *калаша*, *патра* — чаша для сбора подаяний. Патра в руке божества служит указанием на то, что это аскетический образ в виде нищенствующего паломника, живущего подаянием — она носит название *бхикшапатра*, это характерный атрибут странствующего монаха. В индуистской иконографии с патрой помимо Шивы изображаются также Брахма, Ганеша, Парвати и другие божества пантеона [Filigenti, 2008].

Еще одним важным атрибутом аскетов является упоминавшийся уже ремень *йогпатта*. С таким ремнем изображается и Парвати в аспекте *тапасвини*, встречается он еще с раннебуддийской скульптуры *торан* в Санчи — им маркируются изображения различных подвижников. Также этот атрибут переходит и в иконографию других объектов поклонения. Например, в Хампи одно из впечатляющих монументальных скульптурных изображений Угра Нарасимхи — гневного аспекта аватары Вишну в виде человека-льва, вроде бы никак не связанного с йогой, представлено с *йогпаттой* [Powell, 2018].

У индийских аскетов, как правило, длинные волосы, свалывшиеся за долгое время отшельничества и разделенные на пряди — дреды — *джаты*. Эта прическа перешла и на образы божеств, она характерна для иконографии Шивы. Чаще всего они собраны вверх — такая прическа носит название *джата-мукута*. Встречается она не только в иконографии Шивы, но и многих других божеств и объектов почитания, а также в образах отшельников¹⁹.

¹⁹ Образы не божественных отшельников отличает наличие бороды.

Отсутствие одежды и украшений — маркер ухода от мира — это иконографическая концепция *нагна* в искусстве разных конфессий; есть еще один термин — «одетые сторонами света» (*дигамбара*)²⁰. Лишенные атрибутов роскоши объекты поклонения показываются как аскеты. Такими изображаются прежде всего Будда и джины, а контрастируют с их образами облаченные в массивные украшения в духе индийской традиции бодхисаттвы, *якши* и божества. Отсутствует в изображениях также священный шнур, надеваемый через плечо и свидетельствующий о принадлежности человека к варне дваждырожденных (*яджнонавита*); снятие этого шнура Буддой свидетельствует о его разрыве с социумом²¹. Об этом же говорят и растянутые мочки ушей у Будды и джин — из них были вынуты массивные драгоценные серьги, что символизировало переход от обычной жизни богатого человека к жизни аскетичной. При миграции буддизма за пределы Индии эта коннотация была утеряна, и длинные мочки ушей Будды стали символом мудрости, скульпторы перестали отмечать разрез мочек ушей — так произошла трансформация мотива при переходе из одной культуры в другую. В странах Восточной Азии вытянутые мочки ушей со временем становятся знаком, первопричина же оказывается утрачена.

С темой аскезы также связаны определенные маркеры локаций — дерево, хижина и пещера — места, где совершается аскеза. Как уже говорилось, одним из символов Будды является дерево бодхи, под сенью которого он совершал аскетические практики и обрел просветление. Именно дерево с раскидистой кроной, в тени которого можно укрыться от палящего солнца, часто служит прибежищем для медитирующих аскетов и соответственно переходит в иконографию аскезы. С деревьями связываются и образы джайнских тиртханкар, однако под ними изображаются, как правило, якши, связанные с ними и с определенным деревом (к каждому джине «привязана» пара

²⁰ Также название одного из двух направлений джайнизма, монахи которого избегали ношения одежд.

²¹ О ключевой роли социального статуса Будды до отшельничества см. [Лысенко и др., 1994, с. 130–133].

божеств-якшей, оба изображаются под определенным видом дерева сидящими на своих ездовых животных — *ваханах*)²².

В рельефе на тему притч о предыдущих рождениях Будды — *джа-таке* о царевиче Весантаре на одной из *торан* ступы в Санчи — впервые появилась тема аскезы в индийском искусстве. Сюжет повествует о том, что Будда в одном из своих предыдущих рождений был аскетом, его изображение мы видим на фоне типичной хижины. В виде хижины вырезается святилище в одном из первых пещерных храмов Индии времени правления Маурьев — Ломас Риши в Барабарских горах (III в. до н.э.). Тысячелетняя традиция создания пещерной архитектуры в целом неразрывно связана с практиками уединения, поскольку пещеры специально вырубались для аскетов-подвижников [Воробьева, 2015a]. Влияние идей аскезы можно обнаружить и в каменной и кирпичной индийской архитектуре [Kazi, 2013]. Следует вспомнить также, что единственные личные вещи аскета — чаша и посох — легли в основу архитектуры буддийской ступы.

Закключение

Идея аскезы, подвижничества, уединения в раннесредневековой индийской традиции играла важную культуuroобразующую роль и неизбежно нашла выразительное отображение в искусстве того времени. Первые аскетические образы можно найти еще на древних памятниках, но именно в раннесредневековый период их воплощения наиболее многозначны. Визуализация важнейших религиозно-философских концепций являлась основной задачей искусства; яркие зрительные образы напоминали религиозным адептам о важнейших событиях легендарной и мифологической истории. Поскольку аскетические практики играли парадигмальную роль в индийской культуре на протяжении всего периода ее существования, все наиболее важные аспекты отшельничества и медитативных практик оказались воплощены и в скульптурных образах. Атрибутика аскетов повлияла

²² Конечно, здесь присутствует и другая смысловая нагрузка — ассимиляция автохтонного культа деревьев.

на формирование не только иконографии изобразительного искусства, но и архитектуры.

Помимо медитации и умирения плоти, подвижнические практики раннесредневековых индийских аскетов включали в себя и разнообразные экстатические действия — танцы и пение в обнаженном виде. Это шло вразрез с принятыми в то время социальными нормами, тем самым увеличивая дистанцию погруженных в иную реальность адептов от социума. Экстатичным поведением наиболее известны почитатели Шивы из различных сект, в искусстве объект их почитания изображается в подобном же состоянии, иллюстрируя танцы на кладбищах и кремационных площадках, одним из наиболее ярких становится образ Шивы Натараджи.

Аскетизм тесно связан с дуальными метафорами пустоты и наполненности в индийской культуре — *шуньяты* и *пурны*. В обыденной жизни дом должен быть «полная чаша» — концепция *пурна-гхаты*. Удаляясь в леса, аскету необходимо было полностью освободиться от мирского (символом отказа от него было снятие украшений и смена одежд) — об этом нам ярко рассказывают изображения тиртханкар и Будды. Внутреннее очищение аскета запускало процессы глубинного очищения, включавшего не просто отказ от обычной жизни, но отказ вообще от всех страстей и привязанностей, чувственных удовольствий и эмоциональных состояний. В раннесредневековом искусстве Индии были визуализированы ключевые грани этого многостороннего феномена индийской культуры.

Библиография

- Вечерина О.П. «Шайва-пратима-лакшана»: некоторые проблемы формирования шиваитского изобразительного канона // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. Вып. 8. СПб.: Издательство СПбГУ, 2014. С. 3–14.
- Вечерина О.П. Образы поэтов-бхактов в реальности шиваизма и изобразительного искусства // *Tamiltanta paricu: Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского* / под ред. И.С. Смирнова. М.: Перо, 2016. С. 199–220.

- Вертоградова В.В. Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху: житие Джини Махавиры и первая джайнская икона аягапатта // История и теория культуры. 2016. № 1. С. 54–81.
- Воробьева Д.Н. Традиции пещерной архитектуры Индии // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2015а. № 2. С. 389–401.
- Воробьева Д.Н. Горшки ghata как элементы колонн чайтьягрихи в Карли в контексте развития пещерной архитектуры Индии // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2015б. № 3. С. 266–275.
- Воробьева Д.Н. Карлики в древнеиндийской религиозной иконографии. Уровни интерпретации // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2017. № VII. С. 590–598.
- Воробьева Д.Н. Маравиджайя Будды и образ Паршванатхи. Параллелизм буддийской и джайнской иконографии в искусстве Древней Индии // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2019. № 9. С. 716–725.
- Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / сост. Я. Васильков. М.: Восточная литература, 2002.
- Железнова Н.А. Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука — Восточная литература, 2018.
- Комиссаров Д.А. Сюжет об искушении бодхисаттвы в «Лалитавистаре» // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения). Часть первая / под ред. С. П. Кеменевой и С. В. Пахомова. СПб., 2013.
- Лысенко В.Г. Аскетизм // Индийская философия. М.: РАН, 2009. С. 107–114.
- Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература РАН, 1994.
- Махабхарата. Книга третья. Араньякапарва / пер. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- Тантракхьяика: Книга назидательных рассказов / пер. П. Гринцера // Индийская средневековая повествовательная проза. М.: Художественная литература, 1982. С. 156–194.
- Шудрака. Глиняная повозка / пер. В. Воробьева-Десятовского, стихи в пер. В. Шефнера // Классическая драма древней Индии. Ленинград: Художественная литература, 1984.

- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / пер. С.В. Пахомова. СПб.: Лань, 1999.
- Brancaccio P. More on the Buddha and the Naked Ascetics in Gandharan Art // East and West. 1994. Vol. 44. No. 2/4, December. P. 447–452.
- Bronkhost J. The Two Sources of Indian Asceticism. Delhi: Motilal Banarsidass. 1998 (second edition).
- Cort J.E. Singing the Glory of Asceticism: Devotion of Asceticism in Jainism // Journal of the American Academy of Religion. 2002. Vol. 70. No. 4. P. 719–742.
- Denton L.T. Varieties of Hindu Female Asceticism // Roles and Rituals for Hindu Women / ed. by J. Leslie. Rutherford, 1991. P. 211–231.
- Donaldson T.E. Bhikṣāṇamūrti Images from Orissa // *Artibus Asiae*. 1986. Vol. 47. No. 1. P. 51–66.
- Doniger O'Flaherty W. Śiva, the Erotic Ascetic. New York: Oxford University Press, 1981.
- Filigenzi A. The Dāna, the Pātra and the Cakravartin-ship: Archaeological and Art Historical Evidence for a Social History of Early Medieval Buddhism // *Miscellanies about the Buddha Image* / ed. by C. Bautze-Picron. 2008. Oxford. P. 11–24.
- Guruge A.W.P. The Buddha Encounters with the Mara the Tempter. Their Representation in Literature and Art. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.
- Joshi N.P. Tapasvinī Pārvatī: Iconographic Study of Pārvatī in Penance. New Delhi: New Age International Limited, 1996.
- Mehra R. Asceticism in pre-Buddhist Days // *Indian Culture*. 1937. No. 3. P. 571–584.
- Kaelber W.O. Tapta Marga. Asceticism and Initiation in Vedic India. New York: State University of New York Press, 1989.
- Kazi K.A. Hermit's Hut: Architecture and Asceticism in India. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Long J.B. Siva as Promulgator of Traditional Learning and Patron of the Fine Arts // *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1971. Vol. 52. No. 1/4. P. 67–80.
- Mevisse G.R. Observational Hints at the Probable Relevance of the Tropic of Cancer in Indian Art: The Case of Tapasvinī Pārvatī // *Berlin Indological Studies*. 2019. No. 24. P. 191–256.
- Olivelle P. The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism. Colombo: Gunasena, 1974.

- Olivelle P.* Sanyasa Upanishads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation. Translated with introduction and notes. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Olivelle P.* Rules and Regulations of Brahmanical Ascetism. Yatidharmasamuccaya of Yādaṇḍa Prakāśa. New York: State University of New York Press, 1995.
- Powell S.* The Ancient Yoga Strap: A Brief History of the Yogapatta. 2018. [Электронный ресурс]. <<https://www.theluminescent.org/2018/06/the-ancient-yoga-strap-yogapatta.html>>.
- Sengupta A.* Manimekalai: Dancer with Magic Bowl Tamil Culture and Transcultural Buddhist Art. New Delhi: Agam Kala Prakshan, 2005.
- Shee M.* Tapas und tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata. Reinbek: Inge Wezler / Studien zur Indologie und Iranistik, Dissertationen Band 1, 1986.
- Tiwari M.N.R.* Parsvanatha Images in Ellora // Dhaky M. A. Arhat Parsva and Dharanendra Nexus. Delhi: Motilal Banarsidas, 1997. P. 107–114.
- Wiltshire M.G.* Ascetic Figures before and in Early Buddhism. The Emergence of Gautama as the Buddha (Religion and Reason). Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1990.
- Yound S.* Courtesans and Tantric Consorts in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual. London: Routledge, 2003.

Г.Б. Копелиович

Может ли аюрведа говорить? Участие традиционной медицины в борьбе с COVID-19 в Индии

Введение

Всемирная организация здравоохранения объявила вспышку COVID-19 глобальной пандемией в марте 2020 г. [Statement, 2020]. Коронавирус вызвал хаос по всему миру, выявив проблемы в локальных системах общественного здравоохранения. Основные меры, которые предприняли большинство стран для предотвращения распространения инфекции, — это создание карантинных или изоляционных центров, диагностических и лечебных учреждений и служб интенсивной терапии [Donia et al., 2021]. На данный момент еще не существует устоявшегося протокола противовирусного лечения SARS-CoV-2 [Zhao et al., 2021]. По состоянию на 28 июня 2021 г. число погибших от этой пандемии составляло более 39 млн человек [WHO]. Индия — одна из стран, стабильно находящихся в красной зоне. В октябре 2021 г. в Индии закончилась третья волна пандемии, однако во многих штатах сохранялись ограничительные меры. Учитывая большое количество заболевших, а также прогнозы о том, что приближается четвертая волна пандемии, правительство Индии заявило, что предпринимаются усилия по ускорению кампании вакцинации в сочетании с превентивными мерами для борьбы с COVID-19 [COVID-19 Outbreak in India].

Министерство AYUSH (далее — ТМСИ)¹, регулирующее в стране традиционные медицинские системы² — аюрведу, йогу и натуропатию, унани³, сиддху⁴, гомеопатию и *сова ригпу* (традиционную тибетскую медицину), рекомендовало различные профилактические меры, основанные на методах традиционных медицинских систем (далее ТМС) [Ministry of AYUSH]. Министерство также выпустило «Национальный клинический протокол для профилактики, лечения и реабилитации COVID-19 методами аюрведы и йоги» (National Clinical Management Protocol Based on Ayurveda and Yoga for Management of Covid-19), основанный, как написано в документе, на информации коренных аюрведических текстов, на эмпирических данных, опыте клинической практики и предварительных результатах клинических исследований [National Clinical Management Protocol...]. Однако если внимательно прочитать список рекомендуемых средств для предотвращения коронавируса, то мы увидим в нем небезызвестное «золотое молоко» (молоко с куркумой), несколько лекарственных средств на основе разных видов перца, а также препарат AYUSH-64, кото-

¹ Министерство AYUSH (далее — министерство ТМСИ (традиционных медицинских систем Индии) было образовано 9 ноября 2014 г. для обеспечения развития и распространения традиционных медицинских систем Индии. Ранее оно называлось Отделом индийской системы медицины и гомеопатии (Indian Systems of Medicine and Homoeopathy — ISM&H), который был создан в марте 1995 г. В ноябре 2003 г. отдел был переименован в Департамент аюрведы, йоги и натуропатии, унани, сиддхи и гомеопатии (Department of Ayurveda, Yoga, Naturopathy, Unani, Siddha, Sowa-Rigpa — AYUSH). В 2010 г. в связи с распространением в Индии тибетской медицины Департамент AYUSH включил ее также в ряд индийских традиционных медицинских систем под названием «сова ригпа» (Традиционная тибетская медицина). В 2014 г. Департамент был преобразован в Министерство.

² Под традиционными медицинскими системами понимаются научно обоснованные медицинские системы, с собственными доказательными научными методами, с уникальными функциональными подходами к сохранению здоровья человека, диагностике и лечению болезней, которые регулируются государством, имеют письменные источники, преподаются в медицинских вузах.

³ Унани — традиционная медицина персидско-арабского происхождения, основанная на учениях древнегреческих философов Гиппократ и Галена. В Индии распространена в основном среди мусульманского сообщества.

⁴ Сиддха — тамильская традиционная медицинская система, распространенная в штате Тамил Наду.

рый давно используется в аюрведе при лечении от малярии [Drug Development for Select Diseases, 2016].

Аюрведа является одной из древнейших традиционных медицинских систем мира. Это систематизированная наука о здоровье, долголетию, лечении и профилактике заболеваний, включающая в себя большой массив текстов, написанных до нашей эры и в Средневековье. Также имеются труды, написанные современными аюрведическими врачами и исследователями.

Санскритское слово «аюрведа» состоит из двух частей: āyus — «жизнь», или «долголетие», и veda — «знание», или «наука», образуя при соединении по правилам грамматики санскрита слово āyurveda, которое можно перевести как «знание о долголетию» или «наука о жизни».

Основой практики аюрведы являются классические тексты, поведенные *риши*, святыми мудрецами, своим ученикам; тексты были записаны на санскрите и передавались из поколения в поколение. Временем составления старейших сохранившихся письменных источников аюрведы — «Чарака Самхита» (основной текст по общей терапии), «Сушрута Самхита» (основной текст по хирургии) и «Кашьяпа Самхита» (основной текст по педиатрии), по приблизительным оценкам, является период IV-V вв. н. э. [Wujastyk, 1998].

Основными средневековыми текстами являются сборники по всем восьми ветвям аюрведы «Аштанга Самграха» и «Аштанга Хридая», принадлежащие перу Вагбхаты (V-VII вв.), а также сборник по патологии — «Мадхава Нидана» (VIII в.), труд по аюрведической фармации «Шарангадхара Самхита» (XIII в.) и справочник, подробно описывающий свойства лекарственных и пищевых субстанций «Бхавапракаша Нигханту» (XVI в.) [Chary, 2012].

Теория аюрведы базируется на двух основных концепциях — *тридоши* и *панчамахабхуты*. *Панчамахабхута* (букв. «пять великих элементов») указывает на то, что Вселенная состоит из пяти элементов: огня, воды, земли, пространства и ветра. Человек является отражением Вселенной, ее моделью и также состоит из этих пяти элементов. Очевидно, что древние философы имели в виду не буквальные огонь, воду и т.д., а скорее использовали принцип подобия и объединили различные явления со схожими признаками в пять групп. То

есть элемент — это не просто материальная субстанция, а сочетание различных признаков и качеств, присущих как человеку, так и окружающему его миру. Например, элемент огонь — это процесс горения, жара, метаболизма и так далее. Согласно аюрведе, все неживые объекты во Вселенной и все тела живых существ, в том числе человека, состоят из комбинации и взаимосвязи этих пяти базовых элементов. И именно соотношение в организме пяти элементов приводит нас к концепции *тридоша*. Слово *доша* в переводе с санскрита дословно означает «то, что портит». Если отдельный элемент — это комплекс функций и признаков, объединенный общими характеристиками, то *доша* — это более крупная структура, которая объединяет в себе функции и признаки нескольких элементов, преобладающих в теле человека. Дош всего три: *вата*, *питта* и *капха*. Каждая доша является совокупностью всех пяти элементов, однако в каждой есть один или два доминирующих элемента, которые в дальнейшем будут указывать на дисбаланс в организме человека. Например, доминирующим элементом доши *вата* является ветер. Человеку, у которого в организме, согласно терминологии аюрведы, доминирует эта доша, будут присущи качества ветра и связанные с этим элементом заболевания (например, нервные расстройства или истощение тканей). Доши являются фундаментальными конструкциями из элементов, которые разрушают и поддерживают тело. Они находятся в постоянном взаимодействии и движении. Когда доши оказываются в дисбалансе, они разрушают тело, а когда они сбалансированы, то тело, наоборот, находится в здоровом состоянии. По сути, аюрведа — это наука о балансе. Она является одним из первых вариантов холистической медицины, которая рассматривает человека в его целостности, не разделяя организм человека на различные сегменты и не отделяя сознание (душу) от тела.

В данной главе предпринята попытка проанализировать роль аюрведы в лечении COVID-19 в современной Индии. Эту роль невозможно понять без культурного и исторического контекста. Поэтому прежде всего мы проследим, как формировалась современная система здравоохранения Индии и как реализуется в рамках этой системы концепция медицинского плюрализма. Мы также попробуем понять, какое место в этой системе отведено именно аюрведе, как и

почему менялось отношение к ней в Индии с ходом истории. В конце мы постараемся сделать вывод, может ли помочь аюрведа в лечении заболеваний нашего времени и если да, то как.

Медицинский плюрализм в Индии

В Индии на законодательном уровне закреплён медицинский плюрализм. Параллельно с министерством, регулирующим западную (европейскую) медицину, здесь также функционирует министерство ТМСИ, которое регулирует институции, практикующие традиционные медицинские системы. На поверхности мы видим медицинский плюрализм и равноценное существование разных медицинских систем в одной стране. Но по факту это не всегда так.

Концепция медицинского плюрализма появилась во второй половине XX в. при изучении локальных медицинских традиций различных сообществ и того, как они конкурируют с другими медицинскими традициями и системами, особенно с биомедициной. Медицинский плюрализм — актуальная концепция, особенно в контексте поиска людьми альтернативных методов лечения на местном и межнациональном уровнях, растущего потребительского рынка «холистических», «традиционных» и «естественных» методов лечения и попыток многих стран включить альтернативные методы лечения в национальное здравоохранение [Khalikova, 2021].

В книге *Asian medical systems* («Азиатские медицинские системы») под редакцией Ч. Лесли, а также в ряде других исследований конца 1970-х — начала 1980-х годов медицинский плюрализм понимается как существование дифференцированно разработанных и задуманных медицинских систем (*differentially designed and conceived medical systems*) в едином обществе [Asian Medical Systems, 1976; Janzen, 1978]. Подобно тому как социальные антропологи изучали системы родства или религиозные системы, медицинские антропологи стремились понять и классифицировать разнородные медицинские знания и практику как целостные «системы». Некоторые исследователи выдвигали предположение, что каждая медицинская система характеризуется уникальной эпистемологией, этиологией (происхождение и причины) заболевания и соответствующими методами диагности-

ки и лечения. Исследователи часто подчеркивали, что медицинский плюрализм имеет иерархический характер и биомедицина здесь не равна другим медицинским традициям, а находится в более привилегированном положении [Baer, 1989]. Критические медицинские антропологи утверждали, что распространение биомедицины по всему миру основано на факторах принуждения, включая колониальное, а не на естественном развитии или медицинском превосходстве биомедицины [Khalikova, 2021].

Анализируя колониальную историографию медицины в Индии, мы можем проследить процессы, приведшие к установлению здесь и гегемонии аллопатической (западной) медицины [Imperial Medicine and Indigenous Societies, 1988; Kumar, 1998]. Также можно сделать выводы о колониальном характере созданной в Индии системы здравоохранения. Однако из трудов по истории медицины Индии известно не так много о том, как функционировали в то время ТМС.

Известно лишь, что традиционные медицинские системы, такие как аюрведа и унани, бывшие основными поставщиками медицинских услуг населению до начала XX в., поначалу встретили неоднозначную реакцию со стороны британской колониальной администрации. До 1830-х годов системы коренных народов Индии рассматривались как источник дешевого медицинского обслуживания. Периодически колониальные власти полагались на практиков этих систем, чтобы оказывать медицинские услуги в деревнях среди местных племен, или использовали представителей традиционной медицины в качестве промоутеров западной медицины [Hume, 1977]. Правительство страны не легализовывало и не финансировало традиционную медицину, но при этом и не запрещало ее.

После обретения независимости в 1947 г. в здравоохранении Индии была принята модель, основанная на модернизации и научном развитии, что укрепило гегемонию западной медицины и подтвердило статус ТМС как «ненаучных».

Можно выделить две основные причины этого. Первая — в том, что ТМС Востока, такие как аюрведа, китайская традиционная медицина, тибетская медицина и т.д., родились в совершенно отличной от западной медицины культуре, которая имеет иное понимание того, что такое наука и рациональность. Рациональность западной

медицины — это в первую очередь рамка, позволяющая отличить научное от ненаучного. В восточной медицине, в частности в аюрведе, нет точных данных, изначально отсутствовали стандарты, она максимально персонализирована и холистична. Для рациональности западной медицины отсутствие точных данных и стандартов означает ненаучность и не может являться основой медицинского подхода [Рубец, 2020]. Постколониальная Индия унаследовала не только западную модель здравоохранения, но и западную философию здравоохранения, которая базируется на концепциях рациональности и доказательности. Однако не будем забывать, что любая наука есть плод культуры, а не наоборот; наука не является универсальной единицей, поэтому мы можем допустить существование разных наук, которые являются плодами разных культур, в нашем случае — западной и восточной [Shen, Psychotherapy and Acupuncture, 2011]. Поэтому то, что может быть рационально и доказательно с позиций восточной науки, не обязательно будет рационально и доказательно с точки зрения западной и наоборот. Аюрведа по сути своей — холистическая медицина, она рассматривает человека в его целостности, в то время как западная медицина, в какой-то мере наследница картезианских идей, тяготеет — по крайней мере тяготела в начале XX в. — к редукционизму. Это объясняет появление множества медицинских специальностей в биомедицине, в то время как в аюрведе врач хоть и может иметь талант или склонность к лечению болезней определенных нозологий, но все же является более универсальным, нежели на Западе. Аюрведа подходит к человеку как к части Вселенной, которая является при этом уменьшенной моделью этой же Вселенной, и этот подход не может быть исключен из мировоззрения специалиста аюрведы, он является основой всей методологии индийской медицины. Западная медицина же максимально прагматична и, как говорилось выше, рациональна. Ее методология включает в себя точные статистически выверенные данные, которые максимально исключают вмешательство в результат человеческого фактора. В аюрведе же роль врача очень важна, его невозможно исключить из лечебного процесса. Австрийский философ Ф. Валнер, рассуждая о роли врача в китайской традиционной медицине, сравнивает его с пауком, который как бы плетет диагноз из себя [Shen, Psychotherapy

and Acupuncture, 2011]. Это сравнение применимо к любой восточной медицинской традиции. Поэтому не удивительно, что, подходя к исследованиям аюрведы, специалисты западной медицины чаще всего не могли (и до сих пор не могут) получить положительный, удовлетворяющий их результат.

Вторая причина того, что после обретения Индией независимости аюрведа уступила место западной медицине, заключается в том, что до колонизации врачи аюрведы относились к высшей касте, по сути, составляли индийскую элиту и имели большое влияние на настроения в обществе. За счет насаждения западной медицины и организации системы здравоохранения по западному образцу колониальные власти устраняли своих идеологических противников, демонстрируя несостоятельность аюрведы и одновременно показывая эффективность западной медицины. Действительно, лекарства западной медицины действовали быстро, в то время как аюрведическое лечение предполагало не только медикаментозную терапию, но и изменение образа жизни. Поэтому авторитет врачей аюрведы падал, а популярность западной медицины и вера в «волшебную таблетку» росли. Среди последствий — то, что на данный момент в Индии одни из самых высоких показателей антибиотикорезистентности в мире [McGettigan et al., 2019].

В конце XIX — начале XX в. в Индии развивались активные националистические движения и сформировалось отдельное движение по продвижению и возрождению аюрведы — Аюрведический конгресс. Организация активно занималась вопросом государственного признания традиционных медицинских систем, в первую очередь аюрведы. Они оспаривали приписываемый традиционной медицине ненаучный статус, который, по их мнению, был несправедливым и политически мотивированным. Одновременно предпринимались усилия по модернизации и институционализации обучения, исследований и производства лекарств традиционной медицины. Существование традиционной медицины, ее корни часто использовались в риторике националистов, направленной против западного империализма и колониальных держав. Националистическому возрождению Индии была свойственна риторика «славного прошлого», в которое входила и аюрведа, как древнейшая мировая медицинская си-

стема. Во многом именно это привело к легализации традиционной медицины в Индии и к созданию министерства ТМСИ.

В этот период были внесены фундаментальные изменения в характер ТМС. Были открыты новые колледжи традиционной медицины, а также налажено производство и маркетинг продуктов традиционной медицины с использованием современных технологий. Тем самым ревайвалисты пытались опровергнуть западный тезис о ненаучности ТМС и поставить аюрведу на один уровень с биомедициной.

Вместе с институционализацией традиционной медицины произошло и ее редуцирование. Из образовательных программ медицинских колледжей выбрасывались все казавшиеся ненаучными или слишком «духовными» предметы (такие как диагностика по пульсу, моче⁵, языку, а также все, что было связано с магико-медицинскими практиками и демонологией), система передачи знаний от учителя к ученику сменилась формализованной образовательной программой, одинаковой для всех колледжей традиционной медицины. Персонализация, свойственная ТМС, постепенно стала уступать стандартам лечения, которые были применимы к большим группам пациентов. По сути, стала происходить биомедикализация традиционной медицины, как внешне (доктора ТМС стали носить белые халаты и пользоваться стетоскопами, постепенно из практики ушла пульсовая диагностика; остальные виды диагностики сменились аппаратными методами), так и внутренне (изменились наполнение и инструментарий ТМС).

⁵ Диагностика по пульсу, моче и языку являлась неотъемлемой частью аюрведической диагностики. Особое место здесь занимает диагностика по пульсу (*нади парикша*). Аюрведа имеет многовековой опыт и большой пласт литературных источников, описывающий технику пульсовой диагностики, однако она все равно очень субъективна и зависит от умения и таланта врача. Согласно аюрведе, пульс имеет качества движения (*гати*), скорость (*вега*), стабильность (*стхиратва*) и твердость артерии (*катинья*). Врач вручную, накладывая пальцы на артерии пациента, должен уметь продиагностировать пациента. Поскольку аюрведа является холистической медициной, то диагностика не является дифференцированной, она охватывает организм человека целиком. Во времена *гурукулов* (см. ниже) ученик мог годами тренировать только навыки *нади парикша*. На данный момент умение пульсовой диагностики в аюрведе практически утеряно.

Стоит отметить, что, несмотря на упрощения, ТМС продемонстрировали свою открытость новым методам и новой информации, что позволило аюрведистам создавать соответствующие стандартам своего времени исследовательские подразделения западного образца и фармацевтические компании.

Индийская политика в области здравоохранения в колониальный и постколониальный период, сформировавшая современный биомедицинский дискурс, трансформировала неиерархический медицинский плюрализм доколониальных времен в иерархический в постколониальные времена. Научный статус, а также экономическая и политическая власть, которой обладает каждая система, как на национальном, так и на международном уровне, определяют их положение в иерархии. Западная медицина сегодня занимает в Индии привилегированное положение, как единственная легитимная научная медицинская система. За западной медициной следует аюрведа, но при этом она занимает гораздо более выгодные позиции, чем, например, медицина унани [Khalikova, 2018].

Аюрведа в системе здравоохранения современной Индии

В доколониальный период аюрведу преподавали методом прямой передачи знаний от учителя к ученику в специальных учреждениях — *гурукулах*. Но колониальная политика здравоохранения была основана на западной науке и направлена на удовлетворение требований колониальной державы. К началу XX в. государственное покровительство западной медицине привело к тому, что жители Индии все чаще стали отдавать ей предпочтение; в конце концов это вылилось в гегемонию биомедицины. Как уже говорилось выше, чтобы уравнивать ТМС и биомедицину, ревайвалисты призывали к институализации аюрведы, поэтому после обретения независимости под влиянием националистических течений и лидеров образовательная система аюрведы была реформирована и унифицирована. Сейчас она ничем не отличается от обычного медицинского образования. Студент Аюрведического колледжа может получить степень бакалавра BAMS (5 с половиной лет), магистра MD (3 года) и доктора философии PhD

(4 года). Вместе с тем в программе обучения аюрведического врача 40% отводится основам западной медицины — физиологии, анатомии, патологии, фармакологии и др.

Согласно информации на сайте министерства ТМСИ, на данный момент государством аккредитовано 339 высших учебных заведений (колледжей), которые предоставляют программы бакалавриата и магистратуры в области аюрведы. Колледжи можно открыть только с разрешения федерального правительства, причем их инфраструктура, учебный план и программа обучения должны быть предварительно одобрены, а также пройдены все регулярные проверки на соответствие обучения образовательным инфраструктурным стандартам. Учебный план и программа обучения утверждаются Центральным советом по индийской медицине (Central Council of Indian Medicine — CCIM) и министерством ТМСИ, они унифицированы по всей стране.

Однако помимо институализированной аюрведы, регулирующей-ся министерством ТМСИ, существует и другая, «народная», аюрведа. Общение с простыми индийцами показывает, что они в целом не очень разбираются в том, что такое традиционная медицина, не знают о том, что существуют канонические тексты, и плохо понимают, чем занимается министерство ТМСИ. Для большей части населения аюрведа — это набор локальных практик, которые иногда передаются в семье из поколения в поколение. Скорее всего, это значит, что в этой семье есть история о предке — *вайдые* (санскр. «врач»), и один из членов семьи является носителем медицинских знаний, которые называются всеми окружающими аюрведой. Опыт общения с такими деревенскими врачами показывает, что чаще всего они малообразованны, плохо понимают концепции аюрведы, описанные в канонических текстах, таких как «Тридоша» или «Панчамахабхутас», но их знания о лекарственных растениях очень часто совпадают с тем, как эти растения используются, если можно так выразиться, в «академической» аюрведе.

Практика этих деревенских врачей никак не регулируется, но при этом они пользуются большим уважением в своих сообществах⁶

⁶ Сообщество в данном случае может формироваться по религиозному, социальному или территориальному признаку. В одной деревне могут жить люди

и оказывают большое влияние на общественное мнение, связанное с мерами и методами западной медицины. Это особенно важно, когда мы говорим о пандемии COVID-19.

Роль аюрведы в борьбе с COVID-19

Первый случай COVID-19 в Индии был зарегистрирован в Керале 30 января 2020 г. [Stella et al., 2020]. Керала — небольшой штат в южной части Индии, плотно населенный (35,6 млн человек) [Kerala Population, 2021]. Согласно официальным данным, несмотря на низкий доход на душу населения, Керала достигла к началу пандемии высокого уровня социального и человеческого развития с хорошими результатами в области здравоохранения, сокращения бедности, доступных базовых образовательных учреждений и высокого уровня грамотности. Более того, Керала является не только одним из туристических центров Индии, но и центральным аюрведическим штатом Южной Индии. В Керале функционируют 947 государственных аюрведических медицинских учреждений, которыми управляет около 1500 аюрведических врачей. Стационарные услуги предоставляются в 130 государственных аюрведических больницах на 3154 коек [Economic Review, 2021]. Помимо государственных, существуют частные аюрведические центры, частные доктора, практикующие у себя дома.

В октябре 2021 г. вышла статья, написанная представителями министерства ТМСИ в правительстве Кералы; она была озаглавлена как «Ответ аюрведы на пандемию Ковид-19 в Керале, Индия, и ее влияние на лиц, помещенных в карантин, — исследование сообщества» («Ayurvedic Response to COVID-19 Pandemic in Kerala, India and Its Impact on Quarantined Individuals — A Community Case Study»)

разных религий или каст, авторитетность деревенского врача здесь будет определяться разными факторами: межрелигиозными связями внутри деревни, удаленностью от медицинских пунктов, личностью самого врача и т.д. Если у врача много успешных случаев исцеления, то к нему могут обращаться люди разных религий. Если же лечение имеет маги́ко-медицинские элементы и связано с индуизмом, то, скорее всего, представители других религий не будут обращаться к этому врачу, однако люди одной религии, но разных социальных слоев (каст) — будут, независимо от того, к какой касте принадлежит сам *вайды́я*.

[Joseph, Iyer, Pillai, 2021]. В статье описан кейс организации превентивной аюрведической помощи в штате. На ранней стадии пандемии правительство Кералы сформировало целевую группу из семи человек для подготовки проекта аюрведической стратегии предотвращения и смягчения последствий COVID-19. После этого правительство утвердило алгоритм и план действий по реализации разработанной стратегии. Министерство ТМСИ организовало работу при активном участии различных профессиональных аюрведических организаций и органов местного самоуправления. Согласно статье, список основных лекарств для профилактики и реабилитации после COVID-19 был одобрен после сопоставления мнений более 300 аюрведических экспертов и использования рекомендаций Департамента здравоохранения правительства Индии и министерства ТМСИ.

Далее в статье описывается созданная в штате сложная система организации аюрведической помощи для превенции COVID-19 и реабилитации населения после болезни. Система была создана на основе группы специалистов разных направлений (врачи и менеджеры), которые должны были реагировать на COVID-19 на различных уровнях. Основными регуляторами работы всей системы выступила группа, состоящая из сотрудников регионального отдела министерства ТМСИ. Также была задействована группа специалистов из министерства ТМСИ, которая отвечала за подготовку руководящих принципов работы групп и координацию нижестоящих контролирующих органов и различных заинтересованных сторон для реализации утвержденных аюрведических программ. Региональные группы функционировали на базе трех государственных аюрведических медицинских колледжей, расположенных в округах Тируванантапурам, Эрнаулам и Каннур, представляющих южные, центральные и северные районы штата соответственно. 14 районных аюрведических групп реагирования на COVID-19 отвечали за предоставление аюрведических услуг населению Кералы. Были открыты «Клиники защиты жизни», или «Клиники жизни» (*Аюр Ракша*), по всему штату, при всех государственных аюрведических учреждениях. Выполнение различных программ в основном финансировалось государством при дополнительной поддержке органов местного самоуправления. Как мы видим, была разработана очень сложная многоступенчатая система борьбы с COVID-19.

С самого начала правительство Кералы внедрило различные аюрведические превентивные стратегии для укрепления иммунитета населения против COVID-19. Стратегия охватывала различные категории населения в зависимости от возраста и риска заражения. Были выделены следующие категории: люди «с хорошим здоровьем», то есть до 60 лет (*свастьям*); люди «здорового пожилого возраста», то есть старше 60 лет (*сукхаюшьям*) и «нектар», то есть больные, помещенные в ковидарии (*амритам*). Программа «омоложения» (*пунарджани*) была направлена на обеспечение скорейшего возвращения к нормальному здоровью людей в фазе пост-COVID без каких-либо затяжных последствий. Кроме того, правительство реализовало программу, название которой можно буквально перевести как «отсутствие страха перед болезнями» (*бхешаджам*); в ее рамках предоставлялось аюрведическое лечение бессимптомным пациентам или с умеренно выраженными симптомами, которые дали согласие на такой вид лечения. Далее статья описывает реализацию программы для людей, находящихся в ковидариях и на домашнем карантине. Про то, как были реализованы другие программы, упомянутые в статье, ничего не говорится. Более того, по сути, статья не дает никаких конкретных результатов и ответа на вопрос, действительно ли эти методы помогли сдержать коронавирус. Авторы приходят к выводу о том, что неплохо бы создавать интегративные программы и почаще использовать методы аюрведы. Таков официальный дискурс министерства ТМСИ.

Но давайте вернемся к началу пандемии и посмотрим, что происходило в частном секторе аюрведических услуг. Как только было объявлено о первом заболевшем в Индии, частнопрактикующие врачи аюрведы стали пытаться осмыслить новое заболевание и объяснить его терминами аюрведы. COVID-19 имеет следующие симптомы: лихорадка, кашель, одышка, насморк, желудочно-кишечные расстройства — диарея/тошнота, головная боль. Симптомы появляются в течение 2–14 дней после контакта с вирусом.

В классических аюрведических текстах слово лихорадка (*джвара*) употребляется довольно часто [Kirthana et al., 2020]. Симптомы COVID-19 в этих текстах можно соотнести с характеристиками лихорадки, вызванной повреждением (выходом из равновесия) всех трех

дош (*саннипата джвара*). Однако в критических случаях COVID-19 лучше всего соответствует симптомам лихорадки, когда все три доши выведены из равновесия и одинаково доминируют (*сама саннипата джвара*). Этот тип лихорадки классифицируется как «эпидемические заболевания» (*джанпадодхвасавикара*). Согласно аюрведа-самхитам⁷, лечение, которое подходит для последнего случая — это простое голодание (*лангхана*), голодание вместе с лекарствами для пищеварения (*лангханачана*) и удаление испорченного гумора из тела (*дошавасечана*) [Kantak et al., 2020].

К подобным выводам пришли многие аюрведические врачи, и очень быстро появился первый «Аюрведический протокол лечения и превенции COVID-19» [Ayurvedic Diagnostic & Management Protocol for Covid-19, 2020]. В этом протоколе инициативная группа описывает видение коронавируса и стратегии его превенции и лечения на разных этапах с позиций аюрведы. Возможно, протокол был не совершенен и требовал доработки, поскольку он был одним из первых подобных документов и к тому моменту было недостаточно статистически значимых данных, но тем не менее он показывает, что у врачей аюрведы были идеи того, как можно применить традиционную медицину в условиях пандемии. Протокол не был официально опубликован, он распространялся от специалиста к специалисту до тех пор, пока министерство ТМСИ не выпустило постановление, запрещающее распространение любой информации, связанной с лечением COVID-19 и не согласованной с министерством [ORDER, 2020]. С одной стороны, можно понять причину этого постановления. На фоне паники, связанной с эпидемией, стали распространяться ложные новости и рекомендации под эгидой традиционной медицины. Большую роль в этом сыграли те самые деревенские врачи, о которых говорилось выше. Но при этом данное постановление заблокировало возможность реальным врачам аюрведы делиться опытом и результатами своих наработок. А ведь многие частные врачи работали с пациентами, болевшими или переболевшими COVID-19. Так, например, частный доктор Алиас Эльдхо из Кералы рассказывал, что

⁷ Самхита (санскр.) — собранное вместе; это понятие используется для обозначения священных текстов индуизма и коренных аюрведических текстов.

у него было 15 пациентов, у которых диагностировали COVID-19. Пациенты не были госпитализированы и находились на карантине. Доктор лечил их своими собственными формулами, разработанными по принципам аюрведы, и, по его словам, все пациенты выздоровели, не прибегая к помощи других медицинских систем. Автор настоящей главы во время полевых исследований зафиксировала подобные случаи и в других штатах по всей Индии (Раджастан, Гуджарат, Уттар-Прадеш, Карнатака). Но министерство ТМСИ предпочло игнорировать разработки частных врачей и использовать в своих протоколах давно проверенные средства, такие как «золотое молоко» или препарат от малярии. Автор настоящей главы интересовалась у врачей аюрведы, почему они не зарегистрировали свои формулы для профилактики и лечения COVID-19, на что практически все сказали, что в условиях пандемии и без государственной поддержки это в принципе невозможно и очень дорого — зарегистрировать какое-либо лекарство.

В чем же причина такого отношения министерства, регулирующего традиционные медицинские системы в стране, к своим собственным врачам и специалистам? Представляется, что основная причина в том, что чиновники сами не верят в то, что аюрведа реально эффективна. Несмотря на то что в этом году Индия отметила 75 лет со дня независимости, традиционная медицина в республике до сих пор остается недеколонизированной. Если внимательно ознакомиться с документами на сайте министерства ТМСИ, то становится отчетливо видно доминирование западной медицины. Например, в протоколе по лечению COVID-19 указано, что врач аюрведы может работать только под руководством и наблюдением врача западной медицины: «Трудоустройство лицензированных врачей, аспирантов и интернов традиционных медицинских систем Индии в клинических учреждениях для лечения COVID-19 может осуществляться под наблюдением врачей / специалистов западной медицины. Необходимые рецепты могут быть выписаны врачами / специалистами западной медицины, а клиническая помощь пациентам будет оказываться врачами традиционной медицины под наблюдением, в составе лечебной группы» [Постановление File No.Y-11015/21/2020-LP].

Заключение

Непросто судить о том, эффективна ли аюрведа при профилактике и лечении COVID-19. Целью данной статьи было показать, что несмотря на риторику медицинского плюрализма и равенства различных медицинских систем, существует иерархия, в которой традиционная медицина уступает место западной. Эта ситуация возникла задолго до эпидемии, однако именно сейчас она стала совершенно очевидна. Аюрведа отсутствует в информационном поле, она вообще отсутствует в дискурсе, связанном с пандемией, несмотря на то, что в самом начале пандемии аюрведические врачи начали активные попытки по применению методов аюрведы против COVID-19. Гегемония западной медицины, главенствование научного дискурса привели к тому, что индийцы стали стыдиться собственной традиционной медицины. Автор настоящей главы неоднократно замечала смущение специалистов по аюрведе, когда разговаривала с ними о вещах, не признающих современной наукой. В то же самое время мы слышим устные высказывания в поддержку аюрведы из уст индийских лидеров. Премьер-министр Индии Нарендра Моди, выступая на Всемирном аюрведическом фестивале (Global Ayurveda Festival 2021), сказал, что аюрведа должна получить мировую популярность, выразил поддержку и призвал финансировать научные исследования в области ТМС. Стоит сказать, что Моди и лидирующая на данный момент в Индии партия BJP часто упоминают аюрведу как науку, указывая в этом контексте на древность и мудрость индийского народа (подробнее об индийском национализме см. [Федеральное агентство новостей, 2020]). Это и не удивительно, учитывая националистическую повестку партии и приверженность их индусской идеологии. Индийские СМИ активно распространяли новость (оказавшуюся ложной) о том, что принц Чарльз вылечил COVID-19 с помощью аюрведы. Основными пунктами в риторике пропагандистов аюрведы являются не ее эффективность или прикладная ценность, а то, что в ней заложена «мудрость тысячелетий», а основные аюрведические трактаты написаны тогда, когда остальное человечество еще не знало о медицине (что не совсем соответствует истине).

Ситуация с пандемией показала, что ТМС являются до сих пор идеологическим инструментом в руках политиков националистической направленности, но по факту чиновники не стремятся применять их методы на практике. Признавая за аюрведой историческую и культурную ценность, пропагандисты аюрведы готовы скорее сделать из нее бренд и товар на экспорт, нежели проводить дорогостоящие исследования ее эффективности и безопасности. Общаясь в 2018 г. с сотрудниками Центрального совета по исследованиям аюрведы министерства ТМСИ (Central Council for Research in Ayurvedic Sciences — CCRAS), автор данной работы отметила, что многие из них отводят аюрведе место в области поддержания здорового образа жизни, но не лечения тяжелых заболеваний, в то время как частные врачи в различных штатах получают впечатляющие результаты в лечении заболеваний многих нозологий. Также во всем мире работают врачи аюрведы и добиваются небывалых успехов в лечении методами традиционной индийской медицины.

Традиционная медицина отличается от западной тем, что она никогда не отказывалась от предыдущего опыта, не объявляла его неудачным. Ее эволюция привела к тому, что ее концепции дошли до нашего времени, и они с каждым годом становятся все актуальнее. Нам представляется возможным, что и этот опыт (не)участия в борьбе с пандемией аюрведа вберет в себя, переработает и, возможно, выдаст новый, неожиданный для всех результат.

Библиография

- Постановление Индийского правительства. File No.Y-11015/21/2020-LP. [Электронный ресурс]. <<https://www.ayush.gov.in/docs/Augmenting%20AYUSH%20Human%20resources%20for%20COVID%20-%2019%20-%20regarding.pdf>>.
- Рубец М.В. Столкновение двух типов рациональности на примере контакта западной и китайской медицины (XIX-XXI вв.) // Философская мысль. 2020. № 9. С. 45-58.
- Федеральное агентство новостей. Шафрановый террор — как религиозный экстремизм охватил Индию. 2020. [Электронный ресурс]. <<https://riafan.ru/1295377-shafranovyi-terror-kak-religiozny-ekstremizm-okhvatil-indiyu>>.

- Asian Medical Systems: A Comparative Study / ed. by C. Leslie. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Ayurvedic Diagnostic & Management Protocol for Covid-19. An Initiative by a Working Group of Ayurvedic Clinicians for Covid-19. 2019 (For use of a registered medical practitioner under government approval only).
- Baer H. The American Dominative Medical System as a Reflection of Social Relations in the Larger Society // *Social Science and Medicine*. 1989. No. 28. P. 1103-1112.
- Chary D.L. Chary, A Textbook of History of Ayurveda. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2012.
- COVID-19 Outbreak in India. [Электронный ресурс]. <<https://www.iitk.ac.in/new/covid-19-outbreak-in-india>>.
- Donia A., Hassan S.-U., Zhang X., Al-Madboly L., Bokhari H. Covid-19 Crisis Creates Opportunity towards Global Monitoring & Surveillance // *Pathogens*. 2021. No. 10. P. 1-28.
- Drug Development for Select Diseases: Evidence Based Approach Based on CCRAS R&D Contributions. Central Council for Research in Ayurvedic Sciences, Ministry of AYUSH, Government of India. New Delhi: Dolphin Printo-Graphics, 2016. [Электронный ресурс]. <http://www.ccras.nic.in/sites/default/files/29082016_Durg_Development_Book_Final.pdf>.
- Economic Review 2020 Government of Kerala Volume One. [Электронный ресурс]. <https://spb.kerala.gov.in/sites/default/files/2021-01/English-Vol-1_0.pdf>.
- Hume J.C. Rival Traditions: Traditions: Western Medicine and Ynan-I-Tibb in the Punjab, 1849-1889 // *Bulletin of the History of Medicine*. 1977. P. 214-231.
- Imperial Medicine and Indigenous Societies / ed. by D. Arnold. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- Janzen J. The Quest for Therapy: Medical Pluralism in Lower Zaire. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Joseph S.M., Iyer D.S., Pillai R. V. Ayurvedic Response to COVID-19 Pandemic in Kerala, India and Its Impact on Quarantined Individuals — A Community Case Study // *Frontiers in Public Health*. 2021. Vol. 9. P. 1-10.
- Kantak T., Borage S., Shelotkar P. Ayurvedic Management for COVID-19 — A Review // *International Journal of Pharmacological Sciences*. 2020. No. 11 (SPL1). P. 1551-1559.
- Kerala Population. [Электронный ресурс]. <<https://www.populationu.com/in/kerala-population>>.

- Khalikova V.* Medicine and the Cultural Politics of National Belonging in Contemporary India: Medical Plurality or Ayurvedic Hegemony? // *Asian Medicine*. 2018. No. 13. P. 198–221.
- Khalikova V.* Medical Pluralism // *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2021. [Электронный ресурс]. <<https://www.anthroencyclopedia.com/printpdf/1471>>.
- Kirthana V., Venkataiah B., Murthy M.N.* COVID 19 in Ayurvedic Perspective // *International Journal of Health & Allied Sciences*. 2020. No. 9 (5). P. 91–96.
- Kumar A.* *Medicine and the Raj: British Medical Policy in India, 1835–1911*. Delhi: Sage Publications, 1998.
- McGettigan P., Roderick P., Kadam A., Pollock A.* Threats to Global Antimicrobial Resistance Control: Centrally Approved and Unapproved Antibiotic Formulations Sold in India // *British Journal of Clinical Pharmacology*. 2019. No. 85 (1). P. 59–70.
- Ministry of AYUSH. [Электронный ресурс]. <<https://www.ayush.gov.in/ayush-guidelines.html>>.
- National Clinical Management Protocol Based on Ayurveda and Yoga for Management of Covid-19. [Электронный ресурс]. <<https://www.AYUSH.gov.in/docs/ayush-Protocol-covid-19.pdf>>.
- Order F.No. Z 25023/09/2018-2020-DCC. [Электронный ресурс]. <<https://www.ayush.gov.in/docs/121.pdf>>.
- Shen, *Psychotherapy and Acupuncture: Theory, Methodology and Structure of Chinese Medicine* / F. Lan, F.G. Wallner, C. Wobovnik (Hrsg.). (Culture and Knowledge. Vol. 19). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- Statement on the Meeting of the International Health Regulations (2005) Emergency Committee regarding the outbreak of novel coronavirus 2019 (n-CoV) on 23 January 2020. [Электронный ресурс]. <[https://www.who.int/news/item/23-01-2020-statement-on-the-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/news/item/23-01-2020-statement-on-the-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov))>.
- Stella B.P., Kokatnur S.S., Desai S.* Understanding of COVID-19 in Ayurveda and its Managing View // *Journal of Ayurveda and Integrated Medical Sciences*. 2020. No. 5 (2). P. 161–165.
- WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard With Vaccination Data. [Электронный ресурс]. <<https://covid19.who.int>>.

БЛИЖНИЙ ВОСТОК

А.В. Муравьев

Одиночество в сирийской традиции: странничество и мироотречение

Введение

Сирийское христианство сложилось на территории Большой Сирии в период II–IV вв. в среде местного семитского населения, говорившего на всеобщем тогда арамейском (сирийском) языке. В доисламский период его представители выработали различные региональные формы радикального отречения от мира¹ и ухода из него. В западно-сирийской традиции (была распространена на территории современных Сирии, Палестины, Иордании, Ливана, Восточной Турции и отчасти Северного Ирака) аскетическое отношение к миру получило название «крайнего», или «радикального»; но это не совсем верно, как мы покажем впоследствии. В восточной же сирийской традиции (на территории современных Ирака и отчасти Ирана) эта радикальность почти не проявлялась, а ее место занял так называемый мистический интелектуализм.

Аскетизм в западно-сирийской традиции

«Радикальность» западных сирийцев, собственно, заключалась в тестировании границ человеческой социальности, которое грекоязычная традиция с ее стремлением к систематизации назвала «отчинением», или «прерыванием связи» (греч. ἀποταγή, сир. аналог *msarrqūtā*). Идеологом и автором этого понятия в грекоязычной традиции был знаменитый каппадокийский писатель IV в. Василий Великий, отразивший эту концепцию в своих «Правилах». В сирийском языке этот

¹ Под этим термином обычно понимают сознательную само-десоциализацию с целью аскезы.

термин соответствует производным корня SRQ — *msarrqūtā*² и т. д. Радикальное отречение от мира развилось именно в сирийской среде и, как показывают разные житийные досье (например, Симеона Столпника, «Человека Божия» и др.), завоевало популярность по всему Востоку в форме отказа от страны, дома, имени и семьи в пользу странничества и «безыменства» (жизни под новым монашеским именем или вовсе без имени, с прозвищем).

В знаменитом сборнике трактатов VI в. под названием «Лествица», который обычно приписывается перу игумена Синайского Иоанна (VII в.), есть раздел «Странничество» (ξενитеία). Там говорится, что этот подвиг — одна из первых ступеней аскетического направления — «невозвратное оставление всего, что в отечестве (κατάλειψις ἀνεπίστροφος πάντων τῶν ἐν τῇ πατρίδι) [Iohannes Sinaiticus, 1978, p. 3]. Далее странничество называется «вожделением тягот» (στενοχωρία ἐπιθυμία) и «отречением от тщеславия» (κενοδοξίας ἄρνησις) [Ibid.]. Одним словом, уединение через изгнание — самое обычное дело для сирийского инока [Guillaumont, 1968–1969, p. 34–35].

Так в позднеантичном мире с его догматическими спорами и гонениями за ересь складывается идентичностный профиль западных сирийцев, отказавшихся от единства земли со сторонниками Халкидонского собора. Он был построен на основе практически тотального отрицания ценности жизни в миру. Сирийский аскетизм сильно повлиял на византийское православие³. Это влияние прослеживается сквозь века и доходит до Руси и Болгарии, так что мар Афрем под именем Ефрема Сирина и Симеон Столпник станут там любимыми образцами святости [Мар Афрем Нисибинский, 2006, с. 14–34; Мар

² В этой главе без пояснения приводятся термины из сирийского языка в сирийской и латинской графике, а также термины из древнегреческого языка и современных европейских языков; термины из других восточных языков приводятся со специальными уточнениями.

³ Тема сирийского влияния на византийское христианство очень объемна. Более всего на эту тему написал С. Брок (см. его статьи 1985–1995 гг.). Фундаментально вопрос рассмотрел в своем докладе 2018 г. Э. Лаус на юбилейной конференции С. Брока в 2018 г. в Швеции: он перечислил влияние сирийских идей и концепций на аскетику и богословие византийской традиции.

Исхак Ниневийский, 2017, с. 113–122]⁴. Но в позднеантичном мире с восприятием сирийского аскетизма возникли серьезные сложности. Адаптация сирийских аскетических практик встретила с неприятием некоторых их аспектов, которое нередко обретало форму борьбы с ересями, вроде энкратизма или «мессалианства» [Муравьев, 2010; Муравьев, 2020]. Впрочем, в одной области сирийцы с их особым мировоззрением полностью разделяли чувства с грекоязычными византийцами, а именно когда речь заходила о конце света.

Человек, стремившийся в мире позднеантичной Сирии практиковать такое отречение, «выпадал» из общества. Это «выпадение» было впоследствии прочно интегрировано в византийское церковное сознание и сглажено там, но заряд «чужеродности», странничества (бытия *ксеносом*) остался в восточном монашестве навсегда. Аскетизм как социальное явление и психологическая установка за последнее столетие был довольно подробно исследован и описан [Asceticism, 1999, XIX—XXX]. В качестве примера можно указать на до сих пор не потерявшую актуальности программную статью А. Гийомона о феноменологии монашества [Guillaumont, 1978]. Мэтр французской аскетологии выразился так: «Монашество предстает как религиозное явление со своей собственной структурой и консистенцией, которая сложилась, следуя законам внутренней логики. Основные действия (*démarches*), которые составляют его, а также различные формы, которые эти различные действия порождали в зависимости от времени и места, независимо от исторических причин, выявляют внутренний идентичный принцип — желание вести неразделенную жизнь (*une vie unifiée*)» [Ibid., p. 50].

До возникновения сирийского аскетического движения в его массовых формах (городские отшельники и «обетники») этот процесс был хаотичным [Brock, 1973; Guillaumont, 1979; Abouzayd, 1992]. Потом на западе Большой Сирии возникают новые формы (столпничество, воскизм, горное отшельничество и т.д.). В восточно-сирийском мире формируется школьная среда, которую разобрал и объяснил А. Беккер [Becker, 2006]. Но параллельно со школьной средой

⁴ Различие на два типа оформилось только в V в., но влияние восточно-сирийского типа аскетизма было куда более скромным: можно назвать традицию акимитов и сочинения мар Исхака Ниневийского.

в Ираке продолжает некоторое время существовать аскетизм в его отшельнической форме [Пигулевская, 1979, с. 166 слл.].

Западно-сирийский аскетизм, называемый по-сирийски «уединенностью» (*iḥidayūtā*), как в сирязычной, так и в двуязычной и грекоязычной среде ориентировался более на «пустынный» и страннический (*aksnayūtā*) путь развития, а не на киновию (сир. *qinōbīon*, от древнегреч. κοινόβιον). Уединение было особой формой и реализацией свободы ближневосточного жителя поздней античности. Эта свобода (*hērūtā*) для сирийского инок — главное его достояние. Сирийский писатель IV в. Афраат в своей знаменитой шестой тахвите (рассуждении), например, говорит: «Мы должны стать чуждыми миру сему, так же, как и Христос не принадлежал этому миру» (col. 241, 16a) и «тот, кто хочет уподобиться ангелам, должен удаляться от людей» (Ibid.)⁵. Это негативная программа, но как форму удаления от людей можно понимать и постоянное странствие, «непробывание» с одними и теми же людьми, хотя и странник возвращается к людям, чтобы показать им путь, который он нашел.

Разновидностью такого отшельнического (по-гречески — анахоретического⁶) пути стало городское монашество «в миру, но не с миром», представителем которого был, например, мар Афрем (в греческой традиции Ефрем Сирин), живший ок. 330–373 гг. в Верхней Месопотамии (города Нисибин и Эдесса). Интересно, что сирийская агиография превратила его в горного отшельника. Эти житийные сюжеты, которые исследовал Ж. Амар, носят позднейший характер. Однако две истории имеет смысл разобрать подробнее.

Если обратиться к житию мар Афрема, сохранившемуся в рукописи (Paris syg. 354), которое отражает позднейшую переработку биографии в духе идеологии уединения, то мы увидим, что агиограф отчетливо выстраивает аксиоматику, в которой одиночество и удаление от людей несравненно выше, чем жизнь в городах среди людей. Вот, например, эпизод 13 (деление на главы принадлежит публикатору текста Ж. Лами) [Vita Ephraemi Syri, 1990, p. 38]:

⁵ Здесь и далее переводы всех сирийских фрагментов на русский выполнены А.В. Муравьевым.

⁶ Анахореза, конечно, есть исходно явление египетское (уход из городов), но это понятие можно (так, собственно, и принято делать) по аналогии применять и к сирийским «уединенникам».

В один из дней встретился ему на улице некий почтенный монах. И спрашивает его: «Откуда ты, чадо?» И тот изложил перед ним все, что помнил о себе. На это сказал ему тот инок: «Как это ты, христианин, общаешься (*methpēk*) с язычниками? Ты что, хочешь быть в миру (*almā*)?» Говорит ему мар Афрем: «Нет, господин». Говорит ему тот инок: «Тогда, брат мой, я советую тебе отправиться (*tezal*) к одному из здешних отшельников. Поживи с ним, и это принесет пользу твоей душе». И когда он это услышал, то последовал за ним и вышел из города вон, и поднялся на гору рядом с Эдессой, к западу от нее, где многие монахи обитали. И жил там этот святой мар Афрем, проводя время в посте и непрестанной молитве, постоянно упражняясь в Священном Писании.

И далее, как повествует житие, ангел спустился с небес, чтобы выбрать наиболее достойного отшельника и вручить ему свиток, символ дара красноречия. Ему предлагают великого подвижника мар Авгена, ангел отказывается, затем — Юлиана Саббу, «отца иноков», но и тот не подходит. Свиток даруется мар Афрему.

Сквозь все житие проходит одна сквозная мысль — только удаляющийся от общества может стать учителем, а в самом обществе ничего хорошего быть не может. Этот пессимизм может быть отчасти связан с языческими обычаями, сохранявшимися в городах Сирии, в смещении общественного идеала — только один человек может сохранить свое духовное единство и чистоту. Общество неизбежно вынуждает его к компромиссам и повреждает чистоту его мировоззрения. В житии другого выдающегося уединенного подвижника Западной Сирии мар Шимэона (Симеона Столпника) [Das Leben des heiligen Symeon Stylites, 1908] рассказывается о том, как после подвигов в монастыре он «...уходит, никому не сказавшись, и идет в пустынное место, неподалеку от которого расположились большие селения, а ближе всех селение, называемое Геласис, и там складывает себе из камней малое подножие и стоит на нем четыре года в снег, в дождь и в зной, и толпы народа стекались к нему» [Византийские легенды, 1994, с. 28⁷; Das Leben des heiligen Symeon Stylites, 1908, S. 17, 90].

⁷ Житие Симеона Столпника в переводе С. Поляковой.

Далее говорится: «Когда он уже давно пребывал вместе с братьями, пошли братья вместе, а он отделился от них, и уходил в уголок парка, где зарывался в землю до самой груди и два года стоял там в суровые холодные дни и в сильную жару... Было там одно место, где разделявали древесину, он вошел туда и спрятался внизу. И так он совсем ушел из монастыря. И только вышел он из монастыря, как открылась ему маленькая тропка, ведущая на север» [Das Leben des heiligen Symeon Stylites, 1908., 24/93].

Особенно любопытна в этой связи фигура монаха-обходника, периодевта (сир. *perīōdeutā*, древнегреч. *περιουδευτής*)⁸ Васса в 26-й главе сирийского «Жития Симеона». Он характеризуется как «муж дивный, труженик Христов» и является в некотором смысле главным авторитетом Телльнешинской обители⁹. Именно он предрекает Симеону славу и подвиги. Симеон выбирает особую, невиданную до того форму удаления от мира — возвышаясь на столпе, он скрыт от всех так, что даже родная мать не может увидеть его. В течение 47 лет он проповедует и обращает в христианство окрестный народ и не в последнюю очередь местных арабов (можно вспомнить чудо о филархе и жемчужине, а также с чудо о сарацинской царице)¹⁰. Столпничество часто сопутствует странничеству, так что их можно рассматривать как выражение одной и той же модели [Delehayé, 1923; Peña, Castellana, Fernandez, 1975]: отвязаться от жизни, от социума самому, чтобы освободить людей.

Интересно, что такой усердный жизнеописатель обычаев иноков, как Феодорит Кирский¹¹, практически не упоминает странничество (*ξενιτεία* или *aks'nayūtā*) как особую черту сирийского иночества. Виной тому, согласно остроумной догадке современного исследователя Ш. Абузейда, была личная неприязнь Феодорита к странствующим

⁸ То есть странствующего, бродячего монаха.

⁹ Монастырское поселение, возникшее в V–VI вв. в районе сирийского города Алеппо.

¹⁰ Рассказывается, что мар Шимэон подарил арабскому вождю червей из своей раны и они превратились в руках араба в жемчужины. Другая история повествует о преданности отшельнику арабской царицы (*malkātā*).

¹¹ Этой его ипостаси, не лишенной, впрочем, противоречий, посвящена классическая работа П. Каниве [Canivet, 1977].

монахам [Abouzayd, 1993, p. 194]¹². С. Брок в своей известной брошюре о характере раннесирийского аскетизма выделяет странничество как одну из главных характеристик сирийского монашеского идеала и связывает ее с особенным пониманием библейского призыва стать чуждым миру странником (Пс. 137:4) [Brock, 1973, p. 9]. Можно даже сказать, что это *странничество* почиталось у сирийцев не только за великую монашескую добродетель, но и было отличительной чертой сирийского монашества в сравнении с другими формами иночества. С. Брок пишет: «Его акцент на отчуждении (сравните популярный идеал христианина как *ксеноса* “чужого”) — отделении от мира — на самом деле дает ключ к пониманию озабоченности ранней сироязычной церкви идеалом девственности. В терминологии Афраата “девственность” почти синонимична “святости”» [Ibid., p. 13–14]. Ш. Аб-узейд также пишет о том, что «скитание было весьма характерной чертой раннесирийского отшельничества» [Abouzayd, 1993, p. 195]. Мар Афрем выразил это словами:

Мудрые все во тщету вменили, мир как ничто сознали
И скитаются в пустынях и пропастях, да не грехом сквернятся
[Ephraem Syrus, 1869, p. 471].

Странничество считалось подражанием таким библейским праведникам, как Авраам, Илья-пророк, Моисей и Иоанн Креститель. В своих стихах мар Афрем практически прямо сравнивает сирийских иноков Иоанна Саббу и Авраама Кидонского с Илией и Авраамом [Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen, 1972]. Мар Афрем пишет о Юлиане Саббе так: «Его желание быть отчужденным от своей страны, друзей и семьи ради надежды вело его и влекло к единому Господу Христу» [Ephraem des Syrers, 1972, p. 57–61].

Западно-сирийский историк VI в. Иоанн Эфесский также пишет о странничестве, что оно считалось одним из видов подвижничества, как по лишениям, которыми неизбежно сопровождалось, так и потому, что в нем порывались все земные связи [Anecdota Syriaca, 1868, p. 224, 258; Дьяконов, 1908, с. 44]. В его времена и в Амиде, и в других

¹² Эта идиосинкразия явила себя во всей красе в истории с «молитвенниками», о которой мы будем говорить дальше.

местах Сирии и Месопотамии, где ему довелось побывать, странники составляли довольно значительный процент от подвижающихся (которых он обыкновенно называет просто *iḥīdāyē*). Так, Иоанн Амидский ушел в странствие в отдаленную местность, ибо родственники мешали его подвигам¹³. Удаление от родственников — еще один мотив сирийской аскетической идентичности, связанной со странничеством. В 521 г. монастырь Иоанна Ортаи целиком вошел в состав изгнанной «амидской тысячи»¹⁴, рассеянной по сирийским монастырям и превратившейся в странников. Но их аскетическая идентичность предполагала такой поворот и до изгнания [Дьяконов, 1908, с. 19–39; Collection of Letters of Severus of Antioch, 1916–1920, vol. I, p. 182].

Можно также привести в качестве иллюстрации образ знаменитого патриарха VI в. мар Севира Антиохийского, который был в течение полувека настоящим знаменем всего миафиситского сообщества и остался в памяти потомков как святой епископ. Корни отношения Севира к миру и происходящим вокруг событиям можно увидеть в его житии. В частности, в описании того, как он приходит в Иерусалим, прежде чем стать адвокатом, но остается в обители Петра. Севир выбрал иноческое одеяние (схиму) вместо тоги адвоката. Монахи обители посвящали все время «посту, лежанию на земле (χαμακοιτία), стоянию на ногах весь день, всенощному бдению (الحلّة في الصلاة), постоянной молитве и службам (*tešmešātā*). Лишь самое малое время посвящали они ручному труду (عمل اليد) (عمل اليد). Кроме того, некоторые сведения относительно практик удаления можно почерпнуть из так называемого «Деяния (эфиоп. *gadl*) Севира», сохранившегося на геэзе, но переведенного с арабского и восходящего к особому типу агиографической литературы миафиситов VI в. — «плирофориям» (букв. «информациям»), и из жития, написанного Иоанном бар-Афтонья [Watt, 1999, p. 160]. В эфиопском «Деянии», например, Севир еще до прихода в столицу постоянно про-

¹³ Достаточно вспомнить Человека Божия или Архелида, радикально обошедшихся с родителями и родственниками вообще [Legends of Eastern Saints, 1911].

¹⁴ Множества иноков, изгнанных из монастыря из Амиды (современный Диярбакыр).

ми он от мира удалился или связан (يسمى كاه حفا) с ним. Много есть таких, которые лишь в каких-то двух или трех вещах отрешились от мира и уже думают, что они удалились от мира в своих обычаях. Но дело в том, что они не уразумели и не поняли рационально, что только двумя членами они стали мертвы для мира, прочие же их члены живут внутри мирской совокупности²¹. Именно поэтому они не могут осознать своих страстей (*ḥaššē*); а коли они не осознали их, они не стремятся к исцелению. Миром по общему рассуждению называется установившееся общее понятие, относящееся к отдельным страстям (*ḥaššē mṭūrrēšē*). И когда мы хотим именовать страсти вообще, называем их миром (منع لشيء حفا); а когда [хотим] различать, называем их страстями, именуя каждую по отдельности.

Далее мар Исхак говорит, что «страсти (*ḥaššē*) суть части перемежающегося движения мира (*ʿalmā*), и где прекращается действие страстей, там и мир останавливает свой ход». Мир тем самым уравнивается с движением того, что называется «страсти», то есть нечто, передающее в ум образы чувственных вещей и через них этот ум поработашающее материи. Таким образом, «мир» предстает не как нечто объективное и реальное, а скорее как совокупность ненужных и даже опасных привязанностей и связей, объективированных умом в результате отсутствия контроля над ними.

Объективный статус мира у восточно-сирийских мистиков VII–VIII вв. — трудный вопрос. В любом случае он и хронологически, и топографически отличен от того, как представляли мир западные сирийцы. Но мир (в обыденном смысле, как совокупность вещей) по обе стороны границы признавался вполне объективным по причине своего тварного статуса. Однако в душе/уме эти вещи, нейтральные по своему характеру, могут приобретать негативный смысл. Это присвоение вещей через привычные познавательные действия и ритуалы и есть, согласно мистическому мировоззрению мар Исхака и

²¹ В оригинале употреблено выражение *gušmā d-ʿalma*, имеющее семантику вовлеченности, общности, целостности. Мар Исхак представляет мир как некое «тело» (слово *gušmā* и означает буквально «плотное тело» — ср. древнегреческий перевод *σῶμα τοῦ κόσμου*, — которое «втягивает» человека за «члены» в материальность мира.

его соратников, «мир» в собственном смысле. Максимально прямо это выражено у него так: «Мир есть поведение телесное и мышление плотское. Поэтому даже освобождение от него понимается в этих двух вещах: в изменении образа жизни (*šugnāyā d-dūbbārē*) и в контроле над [мысленными] движениями (*puršānā d-zaw'ē*)» [Мар Исхак Ниневийский, 2017, с. 205].

Заключение

В чем общий смысл уединения для сирийской аскетической традиции, как западной, так и восточной? Он видится в трех вещах: сосредоточении на молитве, ограничении общения (и социальных связей вообще) и мистическом соединении всего человеческого существа вокруг своего центра — ума. В последнем аспекте заложена большая философская идея, одушевлявшая как жителей Плодородного Полумесяца²², сражавшихся за веру в Единого Бога, так и философов-платоников, одушевленных идеей Единого, вневременной основы всего существующего, которое стремится и восходит к ней. В этом смысле христианский платонизм ранних писателей, вроде выходца из палестинского Сихема Иустина Философа, антиохийца Феофила или сирийца Татиана, вполне соответствовал идеалу внутреннего единства. Логика, основанная на онтологической интуиции, легко переносится на психологическую, а затем и на социальную сферу, порождая нормативную установку на одиночество. В чем конструктивный смысл этой трансформации? Он видится в разрушении старой, античной социальности и конструировании новой, позднеантичной и средневековой. Человек восточного Средневековья (этот термин здесь употреблен без всяких западных коннотаций) гораздо более отделен, одинок и внутренне сконцентрирован. Старая идентичностная схе-

²² Название региона на Ближнем Востоке, который условно соответствует современным территориям Сирии, Палестины, Ливана и Ирака. Считается, что эти земли наиболее пригодны для выращивания сельскохозяйственных культур. Понятие «страны Плодородного Полумесяца» (Fertile Crescent) было впервые введено в оборот американским археологом Дж. Брэстедом в начале XX в. Если взглянуть на карту, то контуры этого региона напоминают полумесяц, повернутый рогами на юг.

ма, основой которой были группы, уступает место новой, основа которой — индивиды.

Героями этой новой идентичности становятся такие святые, как эдесский Человек Божий, Архелид или знаменитый отшельник Юлиан Сабба. Наряду с этими уединившимися героями появляются такие отшельники-пророки и сновидцы, как мар Авдишо в житии мар Кардага [Walker, 2006] или отшельник Авраам в житии епископа Эдесского Раббулы (V в.), знаменитого лидера кирилловского направления в сирийском богословии. Встретившись с отшельником, Раббула продал все свое имущество, раздал деньги бедным и ушел жить к мар Аврааму, вступив в ряды оглашенных и начав придерживаться строгих правил отшельничества. Вместе с Евсевием, будущим епископом Телльским, он тем не менее попытался разрушить языческий храм в Баальбеке, за что оба были сброшены с лестницы. Тут мы видим, что уход от мира не отменяет миссионерских задач. В «Житии эдесского Человека Божия» (прозванного Алексеем в Византии) говорится, что Раббула, узнав об уединенно живущем в городе подвижнике, пожелал его увидеть, но тот скончался в этот же день. Тогда Раббула объявил, что всю свою епископскую деятельность он отныне посвящает уединенным людям, странникам и отшельникам — ибо именно это есть его главное дело.

В сирийской традиции бегство от общества, самоудаление имеет отчетливое богословско-философское обоснование. Мир есть помеха для внутреннего «восхождения», поэтому от него надо сначала убежать и сосредоточиться. Затем, очистив тело, душу и ум, отшельник может вернуться в мир, чтобы помогать людям и бороться с сатаной. Но это возвращение есть особый тип подвига, которой требует не меньших, а больших усилий, чем сам уход.

Библиография

- Византийские легенды / изд. подгот. С. В. Полякова. Л.: Наука, 1972 (переизд. 1994).
- Дьяконов А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1908.

- Мар Афрем Нисибинский* (при. Ефрем Сирин). Юлиановский цикл. М.: Инфорес, 2006.
- Мар Исхак Ниневиийский*. Книга о восхождении инока. Первое собрание (трактаты I–VI). М.: ЯСК, 2017.
- Муравьев А.В.* Mṣalyanuṭā. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV век) К вопросу о начале движения «молитвенников» в сириязычной среде // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2010. Вып. 22. С. 44–53.
- Муравьев А.В.* Myatrūtā: труднопереводимое понятие сирийской духовной литературы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2016. Вып. 4 (49). С. 55–62.
- Муравьев А.В.* Mṣalyanuṭā 6. Заметки к истории «мессалианской ереси»: загадка Лампета // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Филология). 2020. Т. III. № 62. С. 31–60.
- Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. М.: Наука, 1979.
- Abouzayd S.* Ihidayutha. A Study of the Life in Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Anecdota Syriaca* / ed. by P.N. Land. Vol. 2. Leiden: Brill, 1868.
- Asceticism* / ed. by V.L. Wimbush, R. Valantasis. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Athanasius.* The Conflict of Severus, Patriarch of Antioch / ed. by E.J. Goodspeed, W.E. Crum. P.: Firmin-Didot, 1908 (Patrologia Orientalis 4).
- Becker A.H.* Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Brock S.P.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 1–19.
- Canivet P.* Le Monachisme Syrien Selon Théodoret de Cyr. Paris: Beauchesne, 1977 (Théologie Historique, 42).
- Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac manuscripts / ed., trans. by E.W. Brooks. Paris: Dindorf, 1916–1920 (repr. Tournhout: Brepols, 1975, 2003) (Patrologia Orientalis 12, 14).
- Das Leben des heiligen Symeon Stylites* / Hrsg. H. Lietzmann, E. Hilgenfeld. Leipzig, 1908 (Texte und Untersuchungen, 32.4).
- Delehayé H.* Les Saints Stylites. Bruxelles; Paris, 1923 (Subsidia Hagiographica 14).

- Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba / Hrsg. E. Beck. Louvain: Peeters, 1972 (CSCO 322–323. Scr. Syri 140–141).
- Ephraem Syrus*. De Solitariis // Monumenta Syriaca ex Romanis Codicibus Collecta. Vol. 1 / ed. by G. Mössinger, P. Zingerle. Paris; London, 1869. P. 4–12.
- Ephraem des Syrsers*. Sermones / Hrsg. E. Beck. Bd. IV. Louvain: Peeters, 1972 (CSCO 334. Scr. Syri 148).
- Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien. Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses. 1968–1969. No. 76. P. 31–58.
- Guillaumont A. Esquisse d'une phénoménologie du monachisme // Numen. 1978. Vol. 25. No. 1. P. 40–51.
- Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme. Paris; Bégrolles-en-Mauges: Beauchesne, 1979 (Spiritualité orientale 30).
- Iohannes Sinaiticus*. Κλίμαξ τοῦ Ἰωαννοῦ τοῦ Σιναΐτου / ἀρχμ. Ἰγνατίου. Ὁρωπός. 1978 (1997) (Patrologia Græca. 88. Col. 624–1164).
- Kugener M.-A. La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur // Revue de l'Orient chrétien. 1900. T. 5. P. 201–214, 461–480.
- Legends of Eastern Saints; Chiefly from Syriac Sources / ed. by A.J. Wensinck. Vol. I. The Story of Archelides. Leiden: Brill, 1911.
- Peña I., Castellana P., Fernandez R. Les stylites syriens. Milan: Franciscan printing Press, 1975 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 16).
- Vita Ephraemi Syri. Sancti Ephraem Syri Hymni et sermones / ed. by T. Lamy. Vol. III. Mechliniæ, 1990. P. 621–665.
- Vita Simeoni Stylitæ syriacæ // Acta Martyrum et Sanctorum. 7 vols / ed. by P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1890. Vol. IV. P. 507–644.
- Walker J. The Legend of Mar Qardagh. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006.
- Watt J. W. A Portrait of John Bar Aphthonia, Founder of the Monastery of Qeneshre // Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. Boston: Brill, 1999. P. 155–169.

М.А. Алонцев

Благочестивое уединение как практика раннемусульманских аскетов и суфиев

Введение

Уже в первые десятилетия существования ислама в умах и сердцах части последователей этой религии прослеживались отчетливые аскетические и мироотреченческие настроения, основой для которых были благочестие и набожность, воспевавшиеся в Коране и отраженные в личности пророка¹ Мухаммада². Политические конфликты в молодой мусульманской общине лишь усугубляли эти настроения и усиливали благочестивый квиетизм — отстранение от мирских дел ради посвящения своей жизни Богу. Этот квиетизм находил свое выражение в целом наборе практик, среди которых особое место занимали практики физического и духовного уединения. Наиболее отчетливо эти и другие мироотреченческие установки были сформулированы представителями раннемусульманского аскетизма (*зухд*), а затем в некоторой степени нашли свое отражение в суфизме (*та-саввуф*).

В произведениях всех жанров суфийской литературы классического периода (X–XIII вв.) уделяется большое внимание практикам физического и духовного уединения, которые призваны играть важную роль в совершенствовании подвижника, вступившего на су-

¹ В сочетании с именем Мухаммада слово «пророк» здесь пишется с маленькой буквы, в остальных случаях — с большой, чтобы обозначить разницу между пророком ислама и другими кораническими пророками.

² Слова и поступки Мухаммада, зафиксированные в хадисах — сообщениях, которые передавали его сподвижники, — легли в основу Сунны, второго после Корана авторитетного источника в исламе.

фийский путь. Этим практикам посвящены специальные разделы теоретических руководств (*рисала*)³, сообщения в биографических словарях суфиев (*табака*т), а также многочисленные истории в агиографических сочинениях. Обширность корпуса таких историй подчеркивает важность разных видов уединения в педагогическом инструментарии суфийских наставников.

Методологическая проблема, возникающая при исследовании сочинений этого периода, состоит в том, что важнейшей задачей их авторов была легитимация суфийского движения, возникшего в IX в. в кружке знаменитого наставника Джунайда ал-Багдади (ум. 910)⁴. Руководствуясь необходимостью следовать общим теоретическим установкам и реагируя на практические нужды, эти авторы создают образ «суфийской науки» (*‘илм ат-тасавуф*), который призван показать правоверность суфийского движения как одной из благочестивых исламских наук, а также выделить его на фоне других претендентов на руководство мусульманской общиной. В X–XIII вв. происходит реинтерпретация богатого и разнородного мистико-аскетического наследия мусульманского мира и «очищение» новой благочестивой науки от наиболее дискуссионных представителей, идей и практик раннего суфизма, а также их переосмысление. Новый статус предполагает наличие истории движения со своими легендарными основателями, непререкаемыми авторитетами, ключевыми идеями и представлениями о дозволенном и недозволенном. Суфийские авторы конструируют эту историю, создавая внутренне непротиворечивый нарратив: в текстах X–XIII вв. история суфийского благочестия постепенно выстраивается как непрерывный континуум, берущий свое начало в эпоху пророка Мухаммада и его сподвижников⁵ и продолжающийся поколениями «друзей Божиих»

³ В этой главе все выделенные курсивом термины имеют отношение к арабскому языку, кроме тех, относительно которых даны особые пояснения в скобках.

⁴ О легитимации суфийского движения см., например, [Кныш, 2004, с. 130–170].

⁵ «Сподвижниками» (араб. *асхаб*) первоначально называли ближайших соратников Мухаммада, участвовавших в военных походах. Впоследствии этот

(авлийа)⁶. В число «друзей Божиих» авторы включают представителей раннемусульманского движения мироотреченцев (*зуххад*) и различных региональных мистико-аскетических учений, создавая образ суфийского движения как мусульманского мистицизма *par excellence*.

В контексте исследования практик физического и духовного уединения эта методологическая проблема вызывает ряд вопросов, связанных с отбором, ранжированием и критическим анализом источников. Как говорилось выше, в суфийскую историю, конструированием которой занимались авторы X–XIII вв., были включены представители раннемусульманского аскетического движения и региональных аскетико-мистических учений, а их воззрения были переосмыслены и стали частью инструментария «суфийской науки». В то же самое время до нас дошло как множество сведений о ранних подвижниках и суфиях из не принадлежащих к суфийскому кругу сочинений биографического, исторического и географического характера, так и некоторое число их собственных работ. Даже при поверхностном сопоставительном анализе суфийских и несуфийских источников возникает конфликт интерпретаций, разрушающий непротиворечивый нарратив суфийской истории благочестия, создававшийся авторами X–XIII вв.

В этой главе мы попытаемся преодолеть вышеупомянутый конфликт интерпретаций, рассматривая практики физического и духовного уединения в идеях подвижников первых столетий ислама и в суфийских сочинениях более позднего периода как два отдельных набора явлений, пусть и ретроспективно связанных в процессе конструирования истории суфийского движения. В первой части главы мы остановимся на концепциях уединения, раскрывающихся в высказываниях представителей первых поколений мусульман и ранних подвижников, как они зафиксированы в ранних биографических работах и сочинениях, посвященных проблематике аскетического мировоззрения. Вторая часть посвящена роли практик

термин стал употребляться по отношению ко всем людям, которые хотя бы раз в жизни видели Мухаммада.

⁶ «Друг Божий» (араб. *вали*, мн.ч. *авлийа*) — в суфийской терминологии так обозначали выдающихся наставников, людей, избранных Богом.

уединения в суфийских теоретических трактатах и житиях, составленных в X–XIII вв. В этих сочинениях авторитетами в этой области выступают как первые поколения благочестивых мусульман, ретроспективно включенные в ряды «друзей Божиих», так и суфийские наставники.

Благочестивое уединение среди первых поколений мусульман

Отречение от мирского (*зухд*) является одной из важнейших составляющих раннемусульманских представлений о благочестии и праведности. Страх перед Божьим наказанием, повышенное внимание к своей посмертной участи, покаяние в грехах являются одной из основных тем в эпиграфических источниках первых десятилетий существования ислама⁷. Благочестие ранних мусульман базировалось на восприятии установок Корана и примеров из жизни пророка Мухаммада, который и сейчас продолжает восприниматься как идеальный верующий, а его деяния и речения являются основой для Сунны — источника правильного поведения для всех мусульман. Цель жизни праведника достигалась разными средствами, давшими начало целому набору аскетических практик — ограничению в пище, одежде и элементарных бытовых потребностях, повышенному вниманию к своим поступкам, скрупулезному выполнению всех религиозных предписаний и др. Одной из таких практик было уединение (*'уза*), выражавшееся в ограничении отношений с людьми или полном разрыве связей с социумом.

Важная кораническая история о благочестивом уединении — это сообщение об «обитателях пещеры» (*асхаб ал-кахф*), скрывшихся вместе с собакой от своих соплеменников-многобожников для того, чтобы сохранить свою веру в единого Бога. Это событие рассматривается в Коране как проявление Божьей милости: «И раз вы отделились от них (*и'тазалтуму-хум*) и того, чему они поклоняются, кроме Аллаха, то скройтесь в пещеру. Господь ваш прострет вам Свою ми-

⁷ Примеры таких надписей см. в [Donner, 1998, p. 85–89].

лость и уготовит вам поддержку для вашего дела» (18:16)⁸. Отметим, что в данном случае речь идет о благочестивом уединении с целью сохранения веры, однако герои истории стремятся к уединению, потому что находятся в окружении неверных. Этот момент представляется важным в том смысле, что в Коране ничего не говорится о правильности полного или частичного разрыва связей с обществом правоверных.

Об отстранении от общества ради того, чтобы не уделять внимание мирским заботам и посвятить себя служению Богу, есть ряд высказываний сподвижников пророка Мухаммада и первых поколений мусульман. Близкий соратник пророка и второй праведный халиф ‘Умар (ум. 644) одобрительно высказывался об уединении как о средстве, помогающем сохранить веру: «Уединение (‘узла) — это успокоение от приспешников зла» [Ибн Ханбал, 2004, № 628]. Сподвижник пророка ‘Абдулла б.⁹ Амр (ум. 684) высказывался более категорично в отношении контактов мусульманина с его собратьями по вере и апеллировал к падению нравов в его эпоху: «В прошлом мужи встречали друг друга, как братья, рожденные от одного отца и матери. А сейчас люди встречают друг друга, как будто бы они — враги» [Ибн ал-Мубарак, 2004, № 361].

В высказываниях представителей первых поколений мусульман уединение представляется одной из форм благочестивого поведения и достохвальных качеств верующего. Так, например, сподвижник пророка Раби‘ б. Хусайм (ум. 682–683) ставит разрыв связей с людьми в один ряд с изучением мусульманского права: «Изучай *фикх*¹⁰, а затем отдались от людей» [Ибн Ханбал, 2004, № 432]. Схожее высказывание сохранилось от аскета из иракского города Басра Мутаррифа б. аш-Шиххир (ум. 713–714): «Изучайте фикх, поклоняйтесь [Богу],

⁸ Цитаты из Корана приведены в переводе И.Ю. Крачковского.

⁹ В данном варианте транслитерации так сокращается арабское слово *ибн* (сын), которое стоит между другими частями имени. В случае если арабское слово с него начинается, «Ибн» здесь пишется с большой буквы, например, Ибн Хаджар.

¹⁰ Мусульманское правоведение.

а затем — отстранитесь [от людей]» [Там же, № 1342]. Подобные изречения подчеркивают пользу, которую несет уединение для самосовершенствования верующего, — оно является следующей стадией после изучения мусульманских наук и посвящению жизни обрядовым практикам поклонения (*‘ибада*).

Одним из распространенных методов уединения было затворничество — изолировав себя от окружающих, верующий мог посвятить все свое время поклонению Богу и обезопасить свое существование от заботы о мирских делах. В частности, сподвижник пророка Мухаммада Абу Дарда (ум. 653) считал жилище человека лучшим местом для затворничества: «Лучшее убежище для мужа — это его дом, ведь там он охраняет свое зрение и свой язык» [Там же, № 722]. Затворничество позволяло полностью оградиться от общения с людьми и погружения в треволения этого мира. Стремление к полной изоляции от социума выражено в выказывании знатока хадисов VII в. Зийада б. Худайра: «Я бы хотел [жить] в саду за железной оградой, имея все необходимое. Я не разговаривал бы с людьми, а они — со мной, до тех пор, пока не встречу с Богом» [Там же, № 2168].

Отдельный вопрос, обсуждавшийся в первые века ислама в рамках дискуссий о затворничестве, — это вопрос о посещении мечети и совершении групповых молитв, которое является одним из религиозных предписаний. Сподвижник пророка ‘Усман б. Аби-л-Ас отказывался покидать свой дом, делая исключение только для молитвы: «Если бы не пятничная молитва, я бы устроил комнату в самой верхней части своего жилища и покинул бы ее, только направляясь в могилу» [Там же, № 824]. В доме передатчика хадисов Сафвана б. Мухриза (ум. 693) был погреб, в котором он стenal. Также Сафван отказывался покидать этот погреб, делая исключение лишь для молитвы [Ибн Са‘д, 1968, т. 7, с. 147]. Многие благочестивые верующие скептически относились к посещению мечетей из-за того, что царившая в них обстановка отвлекала их от творения молитвы. Так, о знатоке права и хадисов Амире аш-Ша‘би (ум. 723) рассказывают, что, находясь в мечети, он был возмущен шумом учеников его спутника и сказал, что посторонние звуки заставляют его презирать эту мечеть [Там же, т. 6, с. 251].

Достигавшееся при помощи уединения отстранение подвижника от всего, что могло бы отвлекать его от служения Богу, подразумевало в том числе и политический квиетизм. Многие подвижники видели в разрыве связей с социумом средство избавления от участия в политических интригах. Так, например, упоминавшийся выше Мухтарриф б. аш-Шиххир не только проповедовал отказ от участия в выступлениях против власти, но и видел в Боге спасение от перипетий политики: «Господи, я прибегаю к Тебе от раздора властителей и от зла, которым сочатся их тростниковые перья» [Ибн Ханбал, 2004, № 1180]. Впрочем, такая позиция имела и своих противников среди ранних поколений мусульман. Например, третий сын четвертого праведного халифа 'Али б. Аби Талиба (ум. 661) Мухаммад ибн ал-Ханафиййа, в поддержку которого поднял восстание ал-Мухтар¹¹, осуждал политический квиетизм: «Не делай так, потому что это — монашеское новшество (*ал-бид'а ар-рухбаниййа*)» [Ибн Са'д, 1968, т. 5, с. 96].

Уединение осуждалось не только в контексте внутривнутриполитических распрей, но и в контексте борьбы с внешними угрозами. Сподвижник пророка 'Абдулла б. Мас'уд осуждал группу куфийцев, избравших уединение в пустыне в желании избежать общения с людьми: «Если бы все поступили так, как вы, то кто бы сражался с врагом? Я не оставлю [вас], пока вы не вернетесь!» [Ибн ал-Мубарак, 2004, № 1104]. Собиратель хадисов и преданий *исраилиййат*¹² Вахб б. Му-

¹¹ Восстание ал-Мухтара было частью событий так называемой второй фитны (680–692) — войны за власть в раннем Халифате между представителями разных фракций (правлящей династии Омейядов, мекканской аристократии и протоиитских религиозно-политических объединений, считавших 'Али и Алидов, его потомков, легитимными правителями мусульман). Ал-Мухтар поднял восстание в поддержку Мухаммада ибн ал-Ханафиййи, считая его наиболее достойным претендентом на престол среди других Алидов. Отчасти это связано с тем, что Мухаммад ибн ал-Ханафиййа придерживался гораздо более активной политической позиции, чем другие Алиды, что и отражено в приводимом далее высказывании.

¹² В науке о хадисах так называются предания, заимствованные из других религиозных традиций. Первоначально такие предания в основном происходили из иудейских источников, однако впоследствии к *исраилиййат* стали относить истории христианского или зороастрийского происхождения.

наббих (ум. от 725 до 737), рассуждая о многолетних странствиях «сынов племени Израиля» и их поклонении Богу (*'ибада*), указывал на предпочтительность жизни в обществе: «Тот, кто живет среди людей, проявляет осмотрительность и смирение. На мой взгляд, это лучше» [Ибн Ханбал, 2004, № 2188]. Критика практик уединения среди первых поколений благочестивых мусульман связана с тем, что, выбирая разрыв связей с обществом, верующий не может исполнять обязанности, возложенные на него мусульманской общиной. Более того, проживая вместе с людьми, человек может и должен бороться с мирскими искушениями и возвращать в себе такие достохвальные качества, как терпение (*сабр*) и осмотрительность (*вара*).

Благочестивое уединение в суфийских текстах

Начиная со второй половины X в. суфийские авторы создали большое количество сочинений, в которых суфизм представлялся как одна из благочестивых мусульманских наук. Одним из самых влиятельных авторов этого периода, оказавшим огромное влияние на становление и артикуляцию постулатов «суфийской науки», был Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. 1021). Его перу принадлежит множество крупных и малых сочинений, посвященных разным аспектам суфизма¹³. Среди них стоит выделить произведение «Разряды суфиев» — первый дошедший до нас суфийский биографический словарь (*табакат*)¹⁴.

«Разряды» содержат жизнеописания 105 подвижников, отнесенных к пяти поколениям и объединенных под общим именем «друзей Божиих». В число этих «друзей Божиих» включаются не только представители суфийского движения, но и мироотреченцы первых веков ислама, составляющие значительную часть первого поколения. Эти ранние подвижники как бы постфактум входят в историю суфийского благочестия, которая в «Разрядах» представляется как непрерыв-

¹³ О роли ас-Сулами в становлении суфийской традиции см. [Thibon, 2009].

¹⁴ О суфийских сочинениях в жанре *табакат* см. [Mojaaddedi, 2001].

ный континуум, берущий свое начало в эпоху пророка Мухаммада и его сподвижников. А идеи ранних мироотреченцев ретроспективно расширяют и дополняют инструментарий «суфийской науки».

В высказываниях представителей первого поколения подвижников развиваются идеи о физическом уединении подвижника. В самом первом жизнеописании сборника — биографии ал-Фудайла б. 'Ийада (ум. 803), известного своим презрительным отношением к земной жизни и воспринимавшего ее как напасть, приводится его изречение: «Я желаю [пребывать] в болезни, [не принимая] посетителей» [Сулами, 2003, с. 25]. В жизнеописании еще одного представителя первого поколения — Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. 859) — уединение восхваляется как единственный способ достижения Бога: «Я не знаю ничего, что бы сильнее заставляло стремиться к искренности (*ихлас*), чем уединение. Если человек уединен, то он устремлен только к Богу и ни к кому другому кроме Него. Он действует только по Его приказу. Тот, кто любит уединение, опирается на искренность и стоит на могучей основе правдивости» [Там же, с. 30].

Впрочем, даже на примере этого высказывания мы видим, как смещается фокус в интерпретации практик уединения. Если среди ранних ревнителей мусульманского благочестия уединение воспринималось в первую очередь как разрыв связей с людьми ради посвящения себя служению Богу, то в дальнейшем акцент делается на достижении единства с Богом независимо от социального поведения подвижника. В том же разделе «Разрядов» Зу-н-Нун утверждает: «Близость (*унс*) с Богом возникает от чистоты сердца по отношению к Богу, уединения с Богом и отстранения от всего, кроме Бога» [Там же, с. 29].

Еще одной важнейшей работой, направленной на легитимацию суфийского учения, является арабоязычное «Послание Кушайри» Абу ал-Касима ал-Кушайри (ум. 1072). «Послание», ставшее впоследствии одним из самых важных сочинений за всю историю суфизма, можно разделить на две части: теоретическую и биографическую¹⁵.

¹⁵ С точки зрения структуры «Послание» сочетает в себе функции теоретического сочинения и биографического словаря.

В биографическом разделе приводятся сообщения о наиболее влиятельных подвижниках, как из числа ранних аскетов и представителей локальных мистико-аскетических учений, ретроспективно включенных в ряды суфиев, так и из числа суфийских наставников. В теоретическом разделе ал-Кушайри обсуждает основные концепты «суфийской науки», раскрывая суть важнейших практик институтов и психологических состояний суфиев.

В главе об отрешении (*халва*) и уединении (*'узла*) ал-Кушайри приводит всю палитру мнений подвижников относительно этих практик. Он сообщает, что новичку необходимо отстраниться от людей для того, чтобы в конце своего пути он мог отрешиться от всего сущего и познать Бога. Ал-Кушайри предупреждает, что послушник должен отстраняться от людей не для того, чтобы уберечь себя от их зла, но для того, чтобы оградить их от собственных дурных качеств. Он поясняет, что в первом случае человек страдает от сомнений, а во втором — проявляет скромность [Кушайри, 1989, с. 196]. Перед тем как избрать уединение, продолжает ал-Кушайри, человек должен накопить достаточно знаний о единстве Бога, чтобы во время уединения он не был сбит с пути наущениями злого духа — *шайтана*. Также послушник должен обрести знания о предписаниях шариата, чтобы он мог исполнять возложенные на него религиозные предписания — «чтобы у его дела была мощная основа». Ал-Кушайри считает, что цель уединения — в превращении дурных качеств в благие, а не в том, чтобы покинуть насиженное место: «Поэтому, когда спрашивают о познающем (*'ариф*), они отвечают: "Он — наличествующий и отсутствующий, что значит: [внешне] он наличествует рядом с людьми, а внутренне отдален от них"» [Там же, с. 197]. Несмотря на то что ал-Кушайри приводит множество мнений подвижников, высказывающихся за и против практик уединения, в том числе и суждения о радикальном разрыве связей с социумом, сам он, очевидно, придерживается более умеренных позиций, ссылаясь также на авторитет своего наставника Абу 'Али ад-Даккака: «Когда ты с людьми, надевай, что они надевают, и ешь, что они едят. Но отделяйся от них в тайнике [своего сердца] (*сирр*)» [Там же, с. 197].

Автор первого самостоятельного персоязычного суфийского трактата «Раскрытие сокрытого», ‘Али б. ‘Усман Джуллаби Худжвири (ум. 1077) приводит схожее объяснение практик уединения, подкрепляя это авторитетом праведного халифа Умара. Худжвири сообщает, что уединение (*узлат*) бывает двух видов: когда человек отворачивается от людей (перс. *и‘раз аз халк*) и когда человек разрывает связи с ними (перс. *инкита‘ ба ишан*): «Отворачиваться от людей — это выбирать место, свободное от них, отстраняться от их приязни к внешним [состояниям], находить успокоение в созерцании изъянов своих поступков, обретать избавление от общения с людьми и оберегать людей от собственных дурных [качеств]. А разрыв связей с людьми происходит в сердце — атрибуты сердца никак не связаны с внешним [состоянием]. Когда кто-то в своем сердце [чувствует] оторванность от людей и их приязни, у него исчезает всякое представление о сотворенных [до такой степени], что даже мысль о них не может овладеть его сердцем. И даже если такой человек живет среди людей, он уединен, а его устремления отделены от них. Это возвышенная и отдаленная стоянка» [Худжвири, 2004, с. 99].

Как мы видим на примерах отрывков из двух важнейших сочинений исследуемого периода, в суфийской интерпретации практики уединения приобретают новое значение — физическое уединение, все еще обладая высоким статусом, оценивается ниже, чем способность жить среди людей, ощущая при этом себя наедине с Богом. Именно такой тип уединения приобретает все большее значение в инструментарии суфизма и подчеркивает важную социальную и политическую роль, которое суфийское движение начинает играть в мусульманском обществе. В условиях возвышения авторитета суфийских наставников и расширения социальной базы движения проповедь радикального разрыва связей с социумом могла бы с практической точки зрения сослужить дурную службу суфизму и отпугнуть потенциальных послушников.

Тем не менее физическое уединение закрепляется в качестве отдельной педагогической практики на ранних этапах становления суфийского послушника. Подобная тенденция прослеживается на примере нескольких агиографических сочинений: это трактат «Тай-

ны единобожия в стоянках шейха Абу Са'ида», посвященный духовному пути суфийского наставника Абу Са'ида Майхани (967–1049), и текст «Стоянки Жандапила», героем которого является Ахмад-и Джам (1048–1141) по прозвищу Жандапил (перс. «Огромный слон»). В «Тайнах единобожия» уединение представлено как один из важных этапов воспитания Абу Са'ида. Его наставник повелевает ему «отстраниться от людей так же, как он отстранился от себя», и Абу Са'ид исполняет этот приказ: «Наш шейх сказал: “Мы отреклись от тех знаний и устремлений и прибыли в Майхану”¹⁶. Мы уселись в том углу дома, в нише той кельи — и он указал на свое жилище. Семь лет мы сидели и произносили: ‘Боже! Боже! Боже!’» [Жуковский, 1899, с. 26].

Повествовательная часть «Стоянок Жандапила» начинается с истории о покаянии Ахмад-и Джама. Ему было 22 года, и они с приятелями предавались праздной жизни в отсутствие деревенского надзирателя (*шихна*). Ахмад отправился за выпивкой, которую пришлось забирать тайком, и, нагрузив ею осла, поспешил к товарищам. Однако осел упирался и не хотел идти — герой захотел силой заставить его идти и услышал голос: «Ахмад, зачем ты обижаешь животное, ведь это Мы приказали ему не двигаться с места? Ты будешь просить прощения у надзирателя, но он его не примет, почему же ты не покаешься перед Нами, и Мы примем его!» Ахмад пал ниц, покаялся и дал клятву, что больше не притронется к вину и откажется от недостойных поступков, а после отнес выпивку приятелям. Те наполнили чашу и передали ему, а когда он отказался, начали смеяться над ним. Тогда Ахмаду вновь явился голос, который повелел выпить из этой чаши и передать ее по кругу. Когда все пригубили этого напитка, то тотчас покаялись, а Ахмад отправился в горы, где предавался аскетическим упражнениям (перс. *рийазат*) [Газнави, 2009, с. 28–29].

В агиографическом персоязычном компендиуме «Поминание друзей Божиих» Фарид ад-Дина 'Аттара (ум. 1221) представлена вся палитра суфийских практик. Этот свод содержит жития 72 мусульманских подвижников, начиная с шестого шиитского имама Джа'фара ас-Садика (ум. 765) и заканчивая «суфийским мучеником» Хусай-

¹⁶ Город в Средней Азии, в котором жил Абу Са'ид.

ном б. Мансуром ал-Халладжем (ум. 922)¹⁷. На фоне более ранних арабо- и персоязычных биографических словарей «Поминание» не выделяется с точки зрения хронологического и географического охвата — в нем представлено гораздо меньше жизнеописаний, чем в работах предшественников 'Аттара. При этом невозможно не отметить важность этого сочинения как с точки зрения репертуара собранных автором историй о подвижниках, так и с точки зрения языка произведения. Речь идет не только о том, что, используя персидский язык, 'Аттар обращается к гораздо более широкой аудитории, не знавшей арабского — главного языка мусульманской учености в первые столетия истории ислама, но и о литературном таланте автора. Герои его произведения, говоря на знакомом для населения персоязычных областей мусульманского мира языке, становятся не просто образцовыми подвижниками, но и моральными авторитетами, а истории о них пополняют репертуар классической персидской литературы.

В число героев «Поминания» — «друзей Божиих» — входят не только суфийские наставники, но и представители первых поколений мусульман, а также благочестивые мироотреченцы ислама. Так, второе житие сборника посвящено Увайсу ал-Карани (ум. 657) — современнику пророка Мухаммада, которого тот называл «самым благочестивым из последователей», хотя ни разу не встречал его¹⁸. В «Поминании» Увайс представлен в образе благочестивого отшельника, о котором люди судят лишь по его поведению и внешнему виду: «Он обитает в долине 'Урана¹⁹, где пасет верблюдов, чтобы ночью получать пищу. Он не посещает обитаемых мест и ни с кем не общается. Он не ест то, что едят люди, и не различает печаль и радость. Когда люди смеются, он плачет, а когда плачут — он смеется» ['Аттар, 2007, с. 19]. При этом Увайс покоряет пришедших провести его сподвиж-

¹⁷ В целом ряде рукописей приводится 97 житий, однако те 15 из них, которые следуют за житием ал-Халладжа, в современной иранистике считаются более поздним дополнением, не принадлежащим перу 'Аттара.

¹⁸ В суфийских текстах эта история интерпретировалась как указывающая на возможность получения суфием инициации от умершего наставника или наставника, с которым послушник не мог встретиться. Таких суфиев стали называть *увайси*. О самом Увайсе и мотивах *увайси* см. [Чалисова, 2015].

¹⁹ Долина неподалеку от Мекки.

ников пророка своими набожностью и чудотворством: пока он молится, ангел следит за его верблюдами.

Тема физического уединения развивается и в житии ал-Фудайла б. Йиада. В частности, ал-Фудайл выступает в качестве сторонника такого метода в его диалоге с благочестивым законоведом VIII в. Суфьяном ас-Саури: «Рассказывают, что Суфьян ас-Саури сказал: “Как-то ночью я пришел к нему, и мы говорили о стихах Корана, рассказах и деяниях. Я сказал: ‘Благословенна ночь, что была сегодня, и похвально общение (*сухба*), которое было! Без сомнения, такое общение лучше уединения’. Ал-Фудайл сказал: ‘Дурная ночь была сегодня и да разрушится общение, что было той ночью!’ Я спросил: ‘Почему?’ Он ответил: ‘Потому что ты всю ночь был в путах того, чтобы сказать что-то, что мне понравится, а я — в путах того, чтобы дать ответ, который тебе понравится, и оба мы были заняты словами друг друга. И от Бога (велик Он и славен!) отделились. Так что уединение и ночная молитва Истинному — лучше”» [Там же, с. 81].

В этом диалоге ал-Фудайл выступает против коммуникации с людьми — даже если речь заходит об обсуждении Корана. Суфьян, напротив, придерживается гораздо менее радикальных позиций на этот счет, отдавая предпочтение не физическому, а духовному уединению. Эта позиция прослеживается в его житии, приводимом в «Поминании»: «Первый вид служения Богу — уединение, затем — стремление к знанию, затем — применение знания, затем — его распространение» [Там же, с. 198]. В данном случае мы видим, что Суфьян говорит об уединении не как о единственно возможной благочестивой практике, позволяющей подвижнику добиться единения с Богом, а как об одном из этапов его духовного самосовершенствования.

Схожие суждения зачастую обращают внимание на важность борьбы со своими страстями и устремлениями как одного из необходимых условий для посвящения себя служению Богу. Человеческие страсти, похоть и вожделение и любые проявления эго в суфийском нарративе ассоциируются (а в агиографических сочинениях иногда и персонифицируются) с «душой, приказывающей творить зло»²⁰. Это

²⁰ В суфийских текстах распространена трехступенчатая теория совершенствования человеческой души, которая на первом этапе представляет собой

можно наблюдать на примере диалога из жития Зу-н-Нуна: «Сказали: “Когда уединение бывает правильным?” Сказал: “Когда некто уединяется от собственного ‘я’”» [Там же, с. 135].

Эти две тенденции — повышенное внимание к духовному, а не физическому уединению и установку на борьбу с собственным «я» — можно среди прочего объяснить влиянием, которое испытал суфизм при распространении в Хорасане, при взаимодействии с локальными мистико-аскетическими учениями²¹. В частности, в Хорасане важные позиции занимало движение *маламатиййа*, которое было популярно в Нишапуре, столице Хорасана. Судя по дошедшим до нас сведениям, представителей этого движения отличали не только повышенные богобоязненность и благочестие, но и стремление скрыть свое истинное духовное состояние от окружающих, не придавая ни малейшего значения их реакции. Данная установка подразумевала отказ от совершения благочестивых деяний напоказ — ношения заплатанной одежды, надежды на Бога в обретении пропитания, добровольной нищеты и отречения от любых доходных видов деятельности и др.

Представители *маламатиййа* были связаны с ремесленными кругами Нишапура²² и утверждали, что каждый человек должен добывать свое пропитание тяжелым трудом. Последователи этого движения считали, что искренность (*ихлас*) в отношениях с Богом гораздо важнее, чем благочестивая репутация человека, ведь он должен постоянно контролировать любые проявления «души, приказывающей творить зло» и не допускать тщеславия (*уджб*) и лицемерия (*рийа*). Название движения *маламатиййа*, обычно переводимое на русский как «порицающие», восходит к знаменитому кораническому аяту, который неоднократно цитировали суфии. В нем говорится об истинных верующих, людях, «которых Он (Бог. — М.А.) любит и которые любят его», не боящихся «порицания порицающих» (5:54).

«душу, приказывающую творить зло», на втором — «душу порицающую» и на третьем — «душу успокоившуюся».

²¹ О взаимоотношениях суфиев с хорасанскими мистико-аскетическими учениями см. [Chabbi, 1977].

²² На это, в частности, указывает прозвище основателя движения Хамдуна ал-Кассара (араб. «Валяльщик») (ум. 880).

Укрепление суфизма в Хорасане привело к тому, что региональные движения были либо поглощены им, либо целиком вытеснены. Так, движение «порицающих» в суфийских текстах XI–XIII вв. стало изображаться как часть суфийского учения. Его представители вошли в число «друзей Божиих», а их установки стали частью инструментария суфийских наставников²³. С расширением социальной базы движения эти установки приобрели ключевое значение для новой интерпретации унаследованных от аскетической традиции практик физического уединения, ведь, согласно мнению «порицающих», человек не должен отстраняться от людей ради служения Богу. Напротив, нарочитый аскетизм, выражавшийся в разрыве связей с социумом, мог восприниматься как проявление лицемерия. Разумеется, не стоит сводить распространение этой новой интерпретации исключительно к влиянию установок движения «порицающих», так как борьба с проявлениями «души приказывающей» не является исключительной особенностью их учения, однако нельзя не отметить продуктивное инкорпорирование этих установок в суфийскую идеологию.

Заключение

В первые века ислама благочестивое уединение было одной из мировоззренческих установок среди людей, стремившихся посвятить свою жизнь служению Богу и не желавших отвлекаться на мирские дела (в частности, быть вовлеченными в политические перипетии). Такой метод, как и другие аскетические практики, встречал определенную критику с разных полюсов мусульманской общины. Источниками этой критики, с одной стороны, были некоторые мироотреченцы, а с другой — политические фигуры из числа первых поколений мусульман. Суть их критики сводилась к тому, что, разрывая связи с обществом, подвижник отказывается от общественных обязанностей (религиозных или политических). Наличие подобных претензий указывает на то, что физическое уединение как мировоззрен-

²³ Об этом процессе см. [Алонцев, 2020].

ческая установка и метод, определяющий религиозную жизнь подвижника, хоть и было до определенной степени распространено, но все же не носило массового характера в первые века истории мусульманской общины.

Эта тенденция прослеживается в суфийских текстах X–XIII вв.: в них практики уединения, сформировавшиеся под влиянием аскетического мировоззрения, перестают играть определяющую роль, но становятся важным элементом воспитания послушников, избравших путь суфизма. Даже несмотря на то, что многие выдающиеся мироотреченцы вроде ал-Фудайла б. ‘Ийада становятся авторитетами для суфийской традиции, в суфийской интерпретации гораздо более важно не физическое уединение, основанное на полном разрыве связей с обществом, а уединение духовное. Подобный переход может быть связан с ростом популярности суфийского движения, которое приобретало все большее влияние в структуре средневекового мусульманского социума.

Такой тип уединения позволял суфиям вести активную социальную жизнь, внутренне при этом оставаясь наедине с Богом. Эта установка была частью идеологии хорасанского мистико-аскетического движения *маламатиййа*, представители которого считали, что верующий должен сам зарабатывать себе на пропитание, не полагаясь на пожертвования, а также отказаться от лицемерных актов показного благочестия (нарочитая бедность, ношение «благочестивой» одежды, указывающей на его религиозный или подвижнический статус и др.). Постулаты *маламатиййа* были инкорпорированы в суфийское мировоззрение, став частью педагогического инструментария суфийских наставников.

Физическое уединение в суфийских текстах X–XIII вв. отходит на второй план и зачастую ограничивается лишь небольшим промежутком времени. Позднее во многих суфийских братствах закрепилась практика сорокадневного уединения послушника (перс. *чилла*). Это не означает, что с пространства мусульманского мира во всем его многообразии исчезают люди, избравшие мироотречение и проповедующие радикальные формы уединения, но свидетельствует о том, что суфийское мировоззрение (а стало быть, и восприятие аскетиче-

ских практик через его призму) укрепляется в качестве доминанты религиозной жизни мусульман.

Библиография

- Алонцев М.А. «Я надеваю рубище, чтобы стать суфием»: движение маламатиййа и конструирование суфийской истории в сочинениях X–XIII вв // *Islamology*. 2020. Т. 10. № 1. С. 9–28.
- Жуковский В.А. Тайны единения с Богом в подвигах старца Абу-Са'ида. СПб.: Типо-литография И. Бораганского и К., 1899.
- Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб.: Диля, 2004.
- Чалисова Н.Ю. «Аромат» Увайса Карани в персидской поэзии и его житие в «Поминании друзей» 'Аттара // *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2015. № 3. С. 74–94.
- Chabbi J. Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle — IVe/Xe siècle // *Studia Islamica*. 1977. No. 46. P. 5–72.
- Donner F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1998.
- Mojaddedi J. *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from al-Sulami to Jami*. Curzon Press, 2001.
- Thibon J.-J. *Œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937–412/1021) et la formation du Soufisme*. Damascus: Institut français du Proche-Orient, 2009.
- Аттар Шайх Фарид ад-дин Мухаммад Нишабури. Тазкират ал-аулийа («Поминание друзей Божиих») / под ред. Мухаммада Исти'лами. Тегеран: Заввар, 2007. На персидском языке.
- Газнави Садид ад-Дин Мухаммад. Макамат-и Жандапил («Стоянки Жандапила») / под ред. Хишмата Му'айяда. Тегеран: Амир Кабир, 2009. На персидском языке.
- Ибн ал-Мубарак 'Абдулла. Китаб аз-зухд («Книга о мироотречении»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2004. На арабском языке.
- Ибн Са'д Абу 'Абдулла. Китаб ат-табакат ал-Кубра («Большая книга разрядов») / под ред. Ихсана 'Аббаса. Бейрут: Дар Садир, 1968. На арабском языке.
- Ибн Ханбал Ахмад. Китаб аз-зухд («Книга о мироотречении») / под ред. Хамида Ахмада. Каир: Дар ал-Хадис, 2004. На арабском языке.

Кушайри Абу ал-Касим. Рисала ал-кушайриййа («Послание Кушайри») / под ред. Махмуда Шарифа. Каир: Дар аш-ша'б, 1989. На арабском языке.

Сулами Абу 'Абд ар-Рахман. Табакат ас-суфиййа ва-зикр ан-нисват ал-мута'аббидат ас-суфиййат («Разряды суфиев и жизнеописания благочестивых женщин-суфиев») / под ред. Мустафы 'Абд ал-Кадир-ра 'Ата. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2003. На арабском языке.

Худжвири 'Али ибн 'Усман Джуллаби. Кашф ал-махджуб («Раскрытие сокрытого») / под ред. Махмуда 'Абиди. Тегеран: Суруш махджуб, 2004. На персидском языке.

Т.А. Аникеева

Гигиена в средневековых тюркских обществах

Введение

Эта глава посвящена представлениям о гигиене и чистоте у тюрков в эпоху Средневековья, зафиксированным в нескольких наиболее значимых памятниках тюркской словесности этого периода.

В памятниках, которые относятся к эпохе правления тюркской династии Караханидов (992–1212), нашли отражение как повседневный быт тюрков-немусульман, так и исламская дидактика; это «Словарь тюркских наречий» («Диван лугат ат-турк») Махмуда Кашгарского и «Благодатное знание» («Кутадгу билик») Юсуфа Баласгунского, которые содержат и сведения о гигиене у средневековых тюрков в различных ее аспектах.

С образованием государства под властью Караханидов и распространением ислама (а также арабской графики и арабо-персидской поэтики, системы квантитативного метра — *аруза*) среди тюрков Центральной Азии связан и новый период развития литературной традиции¹.

¹ В целом начало развития литературного процесса у тюрков некоторые исследователи относят к VIII в., самое раннее — к середине VI в., то есть периоду существования Тюркского каганата, середине VI — середине VIII в. В это время Тюркский каганат начинает играть главную роль в политической жизни Центральной Средней Азии; в конце VI в. им установлены политические и экономические отношения с Византией, Ираном и Китайской империей. В 583–602 гг. Тюркский каганат распался на два самостоятельных государственных образования: Восточно-тюркский и Западно-тюркский каганаты. Собственно, в Восточно-тюркском каганате и появились первые произведения древнетюркской литературы, которыми считают рунические памятники (см. подробнее: [Аникеева, 2018]). Понятие «древнетюркская литература» — в значительной степени лите-

Предыстория возникновения династии Караханидов тесно связана с тюркским племенем карлуков², а возникновение Караханидского каганата, в свою очередь, было естественным следствием развития древнетюркской государственности. Династия Караханидов унаследовала Западно-тюркский каганат, а период ее правления в целом ознаменовался значительными экономическими, социальными и культурными сдвигами, связанными прежде всего с принятием ислама тюркскими племенами (это длительный процесс, который начался приблизительно в середине X в.).

В конце X в. Караханиды фактически сменили в Центральной Азии иранскую династию Саманидов, а тюркская литература, по выражению отечественного тюрколога И.В. Стеблевой, «включилась в междисциплинарную общность мусульманского Средневековья» [Стеблева, 1993, с. 95]. Подчинившись влиянию мусульманской культуры, тюрки при этом сохранили свой язык и связь с древними традиция-

ратуроведческое, так как оно не только показывает связь с культурной жизнью тюркского государства, но обозначает также время становления и консолидации определенных историко-культурных и стилистических явлений, которые в дальнейшем получили свое развитие и значение именно для этой литературы [Стеблева, 2007]. Различные племена, обитавшие в древности и раннем Средневековье на обширных пространствах Центральной и Средней Азии, то складывались в крупные, сильные племенные объединения, то вновь распадались. Поэтому литературные памятники этого времени можно рассматривать как общее наследие тюркоязычных народов.

² Карлуки — тюркское племя, относившееся к огузской группе тюркских народов. В конце VIII в. огузы (токуз-гузы, узы, гузы) — конгломерат тюркских племен — были расселены на территории в низовьях Сырдарьи и вокруг Аральского моря, постепенно продвинувшись туда из Южной Сибири, и далее на запад вплоть до Каспийского моря. Огузы не были однородны и по своему составу, и по языку, что подчеркивается многими средневековыми арабскими историками. В Центральной Азии кочевники-огузы смешивались с другими тюркскими племенами и ираноязычными народами, на западе — вели войны с хазарами и волжскими булгарами. X век отмечен повышением могущества огузов, в результате чего территория Северного Туркменистана и Юго-Западного Казахстана получила название «гузские степи» (перс. *дешт-и гузан*).

ми, о чем можно судить по дошедшим до нас письменным памятникам этой эпохи³.

Гигиена и чистота у тюркских племен Центральной Азии X–XI вв.

«Словарь тюркских наречий» («Свод», или же «Собрание тюркских слов»⁴) был создан Махмудом Кашгарским в Багдаде между 1072 и 1077 гг. (по другим данным — 1083). Этот памятник принято считать первым словарем в тюркской лексикографии.

Полное имя автора «Свода» — Махмуд б. Хусайн б. Мухаммад ал-Кашгари. Его отец происходил из города Барсхана на южном побережье озера Иссык-Куль. О себе Махмуд Кашгарский сообщал, что он принадлежит к исконному тюркскому роду, известному своей воинственностью, что он в совершенстве владел тюркской речью и что, стремясь изучить все тонкости и отличия наречий тюрков, туркмен, огузов, чигилей, ягма и кыргызов, он объездил их города, селения и пастбища, собирая «слова», из которых он составил свой словарь. Биографических сведений об авторе не сохранилось⁵. Некоторые замечания в его труде и другие исторические данные позволяют заключить, что он имел родственные связи с династией Караханидов [Golden, 2015, p. 504]. Спасаясь от политических преследований, Махмуд Кашгарский в конце концов оказался в Багдаде, где написал свой труд и преподнес его халифу ал-Муктади из династии Аббасидов (правил в 1075–1094 гг.).

³ В этой главе мы используем написание тюркских и турецких слов и выражений в основном так, как это представлено в цитируемых источниках, поскольку единой системы транскрипции тюркских слов не существует.

⁴ Для удобства далее везде дается сокращенная версия перевода названия этого сочинения — «Свод».

⁵ О жизни его автора очень мало данных: по мнению О. Прицака, Махмуд Кашгарский принадлежал к караханидской знати, и его предки были из династии Караханидов [Pritsak, 1953, s. 246]. По убеждению А.Н. Кононова, аристократическое происхождение позволило ему получить отличное по тому времени воспитание и образование, убедительным доказательством чего является «Свод» [Кононов, 1972].

Махмуд Кашгарский задавался целью прежде всего представить классификацию, лексику, фонетику, грамматику известных ему тюркских языков, следуя традиции описания, принятой в арабской лексикографии. В то же время его «Свод» является одним из самых значимых источников сведений о расселении тюркских народов Средневековья, о быте, материальной культуре, истории, географии, этнографии, мифологии, религиозных воззрениях, поэзии и фольклоре оседлого и кочевого населения Центральной Азии.

Существует несколько изданий «Свода», которые были предприняты в разное время исследователями из Турции, Казахстана, России и США, и отдельная, довольно обширная, традиция его изучения в отечественной тюркологической науке (в целом можно сказать, что в мировой научный оборот «Свод» был введен с 1910-х годов — с момента публикации его в Турции Килисли Рифатом Бильге в 1915–1917 гг.). В переводе на турецкий язык этот памятник был издан в 1939–1941 гг. Бесимом Аталаем [Atalay, 1939–1941]; в комментированном переводе на английский он был издан Р. Данкоффом и Дж. Келли в 1980-х годах [al-Kāşgarī, 1982]. В русском переводе «Свод» публикуется под редакцией и с примечаниями И.В. Кормушина в переводе А.Р. Рустамова (работа над изданием продолжается, см. [ал-Кāшгарй, 2010; ал-Кāшгарй, 2016]), а в 2005 г. в Алма-Ате был издан перевод «Свода» на русский язык, осуществленный З.-А. М. Ауэзовой ([ал-Кашгари, 2005], далее это издание обозначено здесь как МК).

В числе прочих сведений «Свод» зафиксировал и существовавшие на то время представления о чистоте и гигиене у различных тюркских племен, в то время населявших Центральную Азию (чигилей, ягма, огузов и др.), многие из которых на тот момент еще не являлись мусульманами.

Махмуд Кашгарский приводит довольно значительный пласт бытовой тюркской лексики, которая прямо или косвенно относится к области гигиены и чистоплотности в целом. Этот массив лексики условно может быть разделен на несколько групп.

Прежде всего к нему относится группа слов (существительные, глагольные основы), связанных с пищей и напитками, различными

способами и процессами приготовления и употребления еды (бульона, каши) и очищения напитков (вина, воды). Например:

- *сарим* (سرم) — кусочек шелка⁶, которым накрывают кувшин или сосуд, чтобы процедить вино (МК 2224⁷; см. также [al-Kāšgarī, 1982, p. 303]: “särim”);
- *ковуз* (قۇز) — соринки в вине; также: *ковуз сужик дан катар* — «удали соринки из вина» (МК 5434);
- *суз* (سۇز) — цедить; также: *ул сув сузди* — «он процедил воду (или др.⁸)» (МК 3280);
- *булога* (بۇلغا) — мутить (воду); размешивать, перемешивать; вызывать гнев; также: *ул сувуг булгади* — «он замутил воду», *ул тутмаж булгади* — «он размешал (тутмаж)⁹ в котле (или др.)»; то же о перемешивании верхнего и нижнего слоя при приготовлении пищи (каши и т. п.): *ул ар аник куллин булгади* — «этот человек вызвал досаду и гнев»; «исходное значение связано с расстройством пищеварения у человека от неподходящей ему пищи, от которой его чуть не рвет» (МК 6050).

В «Своде» отражено и чувство отвращения, брезгливости, которое вызывает нечто грязное:

⁶ В издании Данкоффа и Келли: «шелка или другого материала» (MS 200, см. [al-Kāšgarī, 1982, p. 303]).

⁷ Русские цитаты приведены по изданию перевода З.-А.М. Ауэзовой, где сохранены разделы «Свода» («Книга правильных слов», «Книга удвоенных», «Книга назальных слов» и т.д.), однако все слова пронумерованы, но в то же время приведены соответствия страницам рукописи «Свода», а также используется относительно упрощенная транскрипция тюркских слов (их детальная передача в данном случае не была целью переводчика, о чем сказано специально в предисловии к изданию).

⁸ Или какой-либо другой напиток. — *Прим. авт.*

⁹ У Махмуда Кашгарского это слово обозначает «известное среди тюрок блюдо, входившее в дорожный провиант Зу-л-Карнайна» (т.е. Александра Македонского); он пишет, что это блюдо «укрепляет тело, придает щекам румянец и нескоро переваривается... его запивают двойным количеством супа» (МК 2645). Автор «Свода» не поясняет, что именно *тутмаж* из себя представляет, однако, судя по пояснениям сходных понятий (см. МК 661: «лапша, похожая на *тутмаж*, но нарезанная более тонко»), это один из видов лапши. Ср. также в турецком языке: *тутмаж* — «род вермишели, разрезанной четверугольниками, суп из нея» [Будагов, 1869, с. 342].

- *йарсӣ* (یرسی) — брезговать; также: *‘ул йарсӣдӣ наннӣ* — «он брезговал чем-либо, считая это грязным» (МК 6133)¹⁰.

Весьма объемный пласт составляет лексика, связанная со стиркой одежды. К ней можно отнести сами понятия стирки и загрязнения, наименования растений и минералов, которые использовались для стирки и очищения одежды и тканей, сюда можно также включить также и названия веществ, применявшихся для белиения ткани:

- *йунгук* (يُنْعُق) — поташ¹¹; это [слово] обозначает то, что используется для стирки одежды (МК 4834);
- *кас* (کاس) — кусок глины (или др.), используемый для удаления грязи (МК 1730);
- *шав* (شاف) — растение, похожее на мыльный корень, растущее в Уж¹², им стирают одежду (МК 5385);
- *тукймак* (تُقِمَق) — колотушка белильщика ткани (МК 5520).

В особую группу можно выделить многочисленные слова (также существительные, и глагольные основы, и их производные), имеющие отношение к непосредственной гигиене тела и процедурам, связанным с внешним видом человека — стрижке волос, бритью, различным способам удаления волос с тела и т.д. Например:

- *‘ариг* (أَرِغ) — чистый, опрятный; также: *‘ариг нан* — «что-либо чистое» (МК 204);
- *‘арин* (أَرِن) — умыться, отираться; удалять волосы на теле; также: *‘ар ‘ариндӣ* — «человек умылся и отерся»; *‘ар ‘ариндӣ* — «человек нанес средство для удаления волос и сбрил волосы (на лобке)» (МК 1107);

¹⁰ У А.Р. Рустамова: «...он считал оскверненным что-либо и чувствовал отвращение к этому» [ал-Кашгарӣ, 2016, с. 421].

¹¹ Поташ — соль калия (карбонат), получаемая из золы и в том числе использовавшаяся традиционно для изготовления мыла, стекла, как удобрение.

¹² Это географическое название местности встречается в «Своде» также как соседствующее с «Барсганом» (см. МК 2198: «*Бадал арт* — название крутого горного перехода между Уж и Барсган»). Барсган (Барсхан) на юго-восточном берегу озера Иссык-Куль и Уч (Уж) к югу от него — два разделенные горами поселения, которые относят к ареалу расселения тюркского племени ягма в эпоху правления Караханидов. См. также: [A Historical Atlas of Central Asia, 2003, maps 10, 11].

- *йиблā* (يبلā) — удалять (волосы) нитью; также: *ʿurāgut iŷzin iiblādī* — «женщина удаляла с лица волосы нитью» (МК 6146);
- *йулī* (يولي) — брить; также: *ʿar saŷ iŷlīdī* — «человек брил волосы»¹³ (МК 5043); *йулīкū* (يوليکو) — «бритва, с ее помощью сбрасывают волосы; огузам это слово неизвестно, они называют ее *карāй*»¹⁴ (МК 5502; [al-Kāšgarī, 1982, p. 236]).

Судя по приводимым примерам словоупотребления у Махмуда Кашгарского, турки уделяли значительное внимание аспектам внешнего вида человека и, соответственно, ряду эстетических и гигиенических процедур (депиляция у женщин).

Кроме того, в «Своде» нашла отражение и лексика, связанная с гигиеной, чисткой зубов. Исходя из данных Махмуда Кашгарского, можно сделать вывод, что для этого использовалась в основном зубочистка (или, возможно, нить?¹⁵):

- *сигзā* (سغزā) — чистить (зубы); продевать, вводить; также: *ʿul tīš sigzādī* — «он чистил зубы (зубочисткой)»; «то же о помещении, введении чего-либо между двумя тесно прилегающими предметами» (МК 6021).

В целом, хотя Махмуд Кашгарский и стремился представить тюркские народы и племена Центральной Азии в качестве обитателей прежде всего мусульманского мира¹⁶ и, как повсеместно отмечают все исследователи, принятие ислама турками стало важнейшим фактором создания «Свода»¹⁷, в то же время это произведение в сво-

¹³ Форма настоящего-будущего времени и отглагольное имя: *йулīр*, *йулīmāk*.

¹⁴ Это слово отдельно в «Своде» не приводится.

¹⁵ См., например: *сйгсйг* — «шнур, продеваемый между двумя сторонами обуви и т.п.; зубочистку называют *тйш сигсāйг*» (МК 2728).

¹⁶ Также в «Своде» содержится большое количество коранических цитат. В основном же Махмуд Кашгарский на страницах своего словаря ссылается на Коран для демонстрации правил или исключений из правил арабского языка, имеющих параллели в тюркском. Кроме того, он довольно часто обращается не только к Корану, но и к другим текстам мусульманской традиции, например к хадисам.

¹⁷ «В результате исторических событий X–XI вв. обозримое пространство цивилизационного единства тюрок ассоциировалось с “землями Ислама именно так повсеместно”, важнейшим культурным компонентом которых являлся язык арабов. Именно через арабский язык и арабский алгоритм языкознания

их основных разделах практически не отразило влияния ислама на повседневный быт тюрков-кочевников.

Понятие чистоты в памятниках тюркской поэзии и фольклора Средних веков

К этому же хронологическому периоду — второй половине XI в. — относится и другое значительное для эпохи Караханидов произведение — «Кутадгу Билик», что переводится как «Благодатное знание», «Знание, дарующее счастье» или же, в ряде случаев, как «Наука о том, как быть счастливым»¹⁸. В этот период, с XI в. вплоть до XIV в., по словам С.Е. Малова, «меняется весь облик языка, не только его алфавит и содержание (теперь уже — мусульманское). Книжный язык все более и более во всей Центральной Азии испытывает западное влияние, и постепенно переходит из уйгурского периода в чагатайский» [Малов, 1951, с. 220]¹⁹.

сведения о языке и культуре тюрков могли наиболее благоприятным образом распространиться в обширном мусульманском социуме. Исходя из этого, Махмуд аль-Кашгари наполнил категории арабо-мусульманской науки содержанием тюркских наречий, создав прообраз фундаментального произведения тюрко-мусульманской культуры» [Ауэзова, 2005, с. 29-30].

¹⁸ О переводе названия поэмы см. замечание А.Н. Кононова: «Переводы названия поэмы... предложенные В.В. Бартольдом («Знание, образующее царей»), С.Е. Маловым («Осчастливливающее управление») и А.А. Валитовой («Наука об управлении»), близки друг другу по своему внутреннему содержанию и как нельзя лучше и точно отвечают этико-дидактическому содержанию поэмы, основная идея которой направлена на воспитание и обучение идеального правителя» [Кононов, 1983, с. 497, см. также с. 496].

¹⁹ Речь идет о том, что в указанный период времени (XI-XIV вв.) тюркские народы Центральной Азии в целом находились в процессе перехода к арабскому алфавиту после долгого, в течение нескольких столетий, использования рунического письма и письменности на основе уйгурской графики. Безусловно, это связано прежде всего с распространением ислама и проникновением его во все сферы жизни тюрков. «Чагатайским периодом» С.Е. Малов именует время, связанное с формированием и бытованием средневекового литературного тюркско-чагатайского (или староузбекского) языка на основе арабской графики, который являлся языком литературной традиции Центральной Азии с XIII в. вплоть до начала XX в.

«Благодатное знание» — дидактическая поэма, состоящая из более чем шести тысяч бейтов, написанная Юсуфом Баласагунским (предположительно родился в 1016 или 1018 г.) в 1068 г. и посвященная правителю Кашгара Богра-хану²⁰, который удостоил автора почетным чином *хас-хаджиба* (то есть личного камергера); никаких иных биографических сведений об авторе поэмы не сохранилось²¹.

Трактат охватывает разнообразные стороны жизни идеального правителя и его должностных лиц, повествует «о качествах посла», «о качествах военачальника», «о необходимых качествах придворного», «об обхождении с торговцами», но в то же время касается и более общих вопросов (о ценности знания). В поэме дается описание качеств, необходимых визирю, военачальнику, хаджибу, секретарю, послу, писцу, казначею, повару, виночерпию, торговцу, ученому, лекарю, толкователю снов, магу, звездочету, купцу, скотоводу, ремесленнику и многим другим.

«Благодатное знание» исследователи часто относят к жанру дидактических, этико-моралистических назидательных «зерцал», весьма распространенных в литературной традиции Ближнего и Среднего Востока [Dankoff, 1992]²². Принято считать, что именно с этой поэ-

²⁰ Богра-хан — титул многих правителей из династии Караханидов [Бартольд, 1964, с. 506]. Полагают, что это был Богра-хан Харун (Абу Али ал-Хасан (Харун) б. Сулейман) (ум. 1102/03) (В.В. Бартольд со ссылкой на Ибн ал-Асира (см. [Бартольд, 1964, с. 508; Бартольд, 1968, с. 419]), который несколько десятков лет правил Кашгаром, Хотаном и столицей каганата — Баласагуном).

²¹ Этот факт отсутствия внятных биографических сведений об авторе «Благодатного знания» (как и о его современнике, авторе «Свода») является довольно удивительным для многих тюркологов (в то время как многие менее значительные тюркские поэты той эпохи так или иначе упомянуты составителями *тезкире* — библиографических справочников). А.Н. Кононов назвал это «необъяснимой загадкой в культурной истории Кашгарии и Средней Азии» [Кононов, 1983, с. 498].

²² В арабской словесности и впоследствии в исламской мысли в целом этот жанр получил название *адаб*. Р. Данкофф к этому же литературному жанру *адаба* относит отчасти и «Свод» Махмуда Кашгарского, полагая при этом, впрочем, что ни это произведение, ни «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни не принесли плодов с точки зрения развития тюрко-мусульманской культуры — они лишь заложили фундамент, хотя само «здание» было построено позже Османами и Тимуридами на иной основе [Dankoff, 1992, p. 80].

мы начинается история классической тюркоязычной поэзии, и одной из отличительных черт композиции «Благодатного знания» является включение в *месневи*²³ более двухсот четверостиший типа *рубай*²⁴, а ее заключительные главы написаны в форме *касыды*²⁵. Таким образом, первое в истории тюркоязычной классической поэзии сочинение включало несколько жанров арабской и персидской поэзии, которые в дальнейшем в различных традициях тюркоязычной словесности оформились в законченные и обособленные литературные жанры.

Начальная часть «Благодатного знания» содержит вступление, куда входят прославление Бога и пророка Мухаммада, посвящение правителю, и где сообщается о значении книги и о причинах ее написания.

²³ Месневи (перс. «сдвоенный») — особая жанровая форма в персидской, арабской и тюркоязычной поэзии. Месневи представляет собой двустилие с отдельной рифмой; в форме месневи могут быть написаны большие по объему эпические поэмы (например, «Хамса» Низами).

²⁴ Рубай — одна из самых распространенных форм поэзии Ближнего и Среднего Востока, считающаяся самой малой поэтической формой (см. [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 15]). Это четверостишие (рифмуется по особой схеме *a a b a* и, реже, — *a a a a*). Как правило, в первом *бейте* (бейт — единица стиха) рубай дается посылка, в третьем полустишии следует вывод, закрепляемый афористической сентенцией четвертого полустишия (однако такое построение не является обязательным). Рубай допускает довольно много метрических разновидностей (литературоведы насчитывают около 24), однако все они являются видами одного размера *хазадж*. Происхождение рубай возводят к иранскому фольклору, народному четверостишию *таране* (перс. «песня»).

²⁵ Касыда — изначально жанровая форма арабской поэзии, восходящая к доисламскому времени, когда были выработаны основные приемы арабского стихосложения. Касыда имеет определенную весьма устойчивую композицию, состоящую из частей (лирического вступления, описания чего-либо, восхваления и т.д.), следующих в строго определенном порядке. В арабской поэзии она обрела несколько разновидностей. Впоследствии касыда проникла и в классическую персидскую, и в тюркские литературы. Персидская касыда, ставшая неотъемлемой частью дворцового этикета в Иране, содержит не менее двадцати бейтов и «сохраняет все формальные признаки арабского прототипа» [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 12], включая принцип *монорима*, при котором полустишия первого стиха-бейта рифмовались между собой, рифма сохранялась в окончании каждого бейта на протяжении всей касыды (*aa ba da...*).

Памятник посвящен в значительной степени нравственным качествам правителя (тюрк. *элик*, *илик*) и его окружения, их описание превалирует над прочими. Однако в описании необходимых требований для таких должностей, как повар или чашник, присутствует и «чистота» (в том числе приготовленных снадобий, лекарств, напитков)²⁶:

Ему отвечал Огдюльмиш: «О элик,
Сей муж должен быть благородством велик.
Избраннику, мужу, чья честность надежна,
Доверить питание властителя можно.

2830 Лишь честный пригож для такого труда,
Кто совестлив, предан, услужлив всегда.
Он должен быть верным, в правдивости смелым
И преданным беку душою и телом.
Опасности к беку идут через рот,
А умыслы повара кто разберет?
[....]

2855 *Всем любо пригожесть ценить, красоту,*
А повар не чист — все застрянет во рту! (курсив мой. — Т.А.)²⁷
И господу любя приятность в обличье,
Сей доблестью муж достигает величья.
Приятность всем людям желанна всегда,
Приятной должна быть и пища, еда.
Гони от котла тех, чья суть неприятна:
Отвратный и дело свершает отвратно.

²⁶ В тексте статьи цитаты из «Благодатного знания» приведены по русско-му стихотворному изложению, подготовленному С.Н. Ивановым под редакцией акад. А.Н. Кононова. С.Е. Малов в 1951 г. также публиковал некоторые отрывки из перевода «Благодатного знания» в прозаическом виде (см. [Малов, 1951, с. 221–304]). Цитаты в сносках приведены в транскрипции по изданию Р. Арата [Yusuf Has Hâcib, 1947].

²⁷ См. в оригинале:

2855 Bu körklüg kişi közge körnür arığ
Arığ bolmasa aş boguzka kariğ [Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 296].
Букв.: «Этот прекрасный человек выглядит чистым,
[а] если чистоты нет, то и пища застревает в глотке».

*По правде и чести вершить надо труд,
У тех, кто нечестен, дела не пойдут.*

[Юсуф Баласагунский, 1983, с. 226–227; Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 296]²⁸

[Огдюльмиш рассказывает элику, каким должен быть муж, ведающий напитками]

Элик, — Огдюльмиш, отвечая, изрек, —
Сей муж должен быть в этом деле знаток.
Он долго копить должен опыт умелый —
Терпением достигнуть искусности зрелой.

2885 Он должен быть верным, не знающим зла,
И прям его нрав должен быть, как стрела.

...

2900 *И должен быть честен меж чашиников главный —
Душою и сердцем и разумом славный*²⁹.

И если он праведен, честен всегда,
К нему не приблизятся зло и беда.
Напитки вливая своею рукою,
Он должен хранить их, скрепляя тамгою.
Все снадобья, зелья, целебный настой
Чисты, если сделаны верной рукой.

[Юсуф Баласагунский, 1983, с. 229–230; Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 302]³⁰

²⁸ См. в оригинале:

2859 *könilik kerek hem bütün çın kılık*

Köni bolmasa er tüzümez yorık [Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 297].

Букв.: «Глава поваров должен быть честным человеком.

Если же он непорядочен, он не может исправить свой путь».

²⁹ См. в оригинале:

2900 *idişçi başı ked kuyuğ er kerek*

Köni tutsa ötrü köngül öt yürek [Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 302].

Букв.: «Мужу, возглавляющему кравчих, должно быть очень честным, его сердце и душа должны быть праведными».

³⁰ См. в оригинале:

2903 *yigü içgü katmış kamuğ otlarig*

öz elgi bile katsa tutsa arıg [Yusuf Has Hâcib, 1947, s. 302].

Букв.: «[Он должен] следить за чистотой всех напитков, еды и трав, смешанных его руками».

Очевидно, что понятие чистоты (*арыз*) в этом памятнике в основном означает собой не столько чистоту, связанную с бытовой гигиеной (как у Махмуда Кашгарского), и в целом аккуратность/опрятность (см. выше), но в большей степени морально-этическую категорию, связанную с верностью повелителю-элику и личной порядочностью, честью, «правильностью» (*конилик*).

Конилик — «правдивость, праведность» в «Благодатном знании» — используется в этом же значении и в другом памятнике дидактического содержания из Центральной Азии, который относится к более позднему периоду (XII или первая половина XIII в.³¹), — в поэме «Подарок истин» («Хибат ал-хакаик») Ахмада б. Махмуда Югнеки. Творчество Югнеки относят к XII–XIII вв. (точные даты его жизни неизвестны, и, судя по нисбе³², он происходил из селения Югнек вблизи Самарканда). Его поэма дошла в рукописи, датирующейся 1480 г. (передана уйгурским и арабским письмом). Основное содержание поэмы, написанной полностью квантитативным метром³³ и состоящей примерно из пятисот строк, составляют наставления о непостоянстве земной жизни, пользе образования и наук, вреде незнания и невежества, о гордости и смирении, о жадности и алчности. В качестве одного из примеров можно привести следующую цитату из сочинения Югнеки: *kecür sen-mä ömrün könilik üza*, что означает «живи праведно» (букв. «с праведностью») (Юг В 151; цит. по [Наделяев и др., 1969, с. 315]).

В то же время источником подобных представлений о моральной чистоте и «правильности», выраженных в памятниках тюркской дидактики, может выступать не только и исключительно мусульманская этика, но и нравственные воззрения об искуплении/очищении от грехов, «чистоте души», зафиксированные еще в рунических

³¹ По словам С.Е. Малова, самое раннее — X в. [Малов, 1951, с. 316].

³² Нисба (араб. «связь», «отношение») — в арабо-мусульманском мире часть имени человека, которая указывает на его происхождение (этническое или территориальное), предков, профессию, иногда — религиозную принадлежность; нисба может использоваться как дополнение к другим именам.

³³ Поэма «Подарок истин» впервые была издана в Стамбуле в 1915–1916 гг. под редакцией Неджиба Асыма (то есть приблизительно тогда же, когда и «Словарь тюркских наречий» Махмуда Кашгарского), см. [Hibat al-hakaik, 1334/1916].

тюркских памятниках — енисейских эпитафиях (Ялбак-Таш, Хакасия): «Очистись (= искупи грехи)!» (Ялбак-Таш XI), «Уверуй и очистишь (= искупи грехи)!» (Ялбак-Таш XVI) [Кызласов, 2001, с. 248]. Эти представления, по мнению исследователей, в свою очередь, предположительно восходят к манихейской доктрине³⁴, распространившейся в VII–VIII вв. среди тюрков Восточного Туркестана и Уйгурского каганата [Там же, с. 245].

Представление о гигиене и чистоте как о чистоте прежде всего нравственной получило дальнейшее развитие в некоторых памятниках уже турецкой средневековой словесности, которые тем не менее тесно связаны с ранней тюркской литературной традицией. Одним из таких памятников является «Книга моего деда Коркута» («Китаб-и дедем Коркут», полное название — «Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») — памятник средневекового огузского книжного эпоса. Его списки относят к XVI в., однако сами тексты, несомненно, сложились в более раннее время — в первой полови-

³⁴ Основные положения манихейства среди тюрков изложены в «Покаянной молитве манихейцев» («Хуастуанифт»), одном из самых древних памятников тюркской литературы, переписанном уйгурским письмом (V в. (?)). В основе манихейства лежит дуалистическая идея борьбы добра и зла, тьмы и света. Как учение, манихейство появилось довольно поздно и начиная с III в. н.э. распространилось на довольно большой территории в Европе и Азии — от Испании и до Индии и Китая. Особенность манихейства в том, что где бы оно ни появлялось, оно легко вбирало в себя элементы господствующих вероучений (так, западная и восточная ветви манихейства ассимилировали идеи христианства и буддизма соответственно), легко адаптировалось; этим объясняется как его популярность и распространенность в определенный период, так и легкость его вытеснения впоследствии. Существует предположение, что текст «Покаянной молитвы», созданный для распространения манихейства и предназначавшийся для рядовых «слушателей» манихейской общины, первоначально был написан на одном из среднеиранских языков, скорее всего на согдийском. Затем, в V в., он был переведен на древнеуйгурский язык. Однако есть и мнение о том, что «Покаянная молитва» появилась значительно позднее. Этот текст представляет собой пространный перечень манихейских добродетелей и прегрешений, композиционно заключенный в разделы, которые оканчиваются единой формулой: «Прости наши прегрешения». Каждый из разделов молитвы состоит из строф, ритмическая организация которых такая же, как и ритмика орхоно-енисейских рунических текстов.

не XI в., когда огузские племена начали свое продвижение на Запад через Закавказье, Иран и Малую Азию, став этнической основой современных турок и азербайджанцев. Приблизительно с начала XIV в. огузские сказания о подвигах бегов-богатырей, прошедшие определенную циклизацию, но доселе бытовавшие преимущественно в устной форме, фиксируются в письменном виде (подробнее см. [Аникеева, 2018]). В «Книге моего деда Коркута» нашли отражение и события ранней тюркской полупоэтической истории, и более поздние, связанные с распространением их могущества на территории Малой Азии и контактами с Византией. «Книга моего деда Коркута» (по Дрезденскому списку³⁵) состоит из двенадцати сказаний, повествующих о подвигах огузских богатырей. Основным сюжетообразующим стержнем, вокруг которого группируются эти сказания, является борьба огузских племен против неверных, то есть не-мусульман, на землях Малой Азии, а также многочисленные междоусобицы в среде самих огузов. Сказания, составляющие «Книгу моего деда Коркута», хронологически неоднородны и довольно четко группируются вокруг определенных героев эпоса — Салор-Казана, Бейрека, эпического певца — Коркута, так называемых младших богатырей. Вплоть до недавнего времени некоторые сказания, относящиеся к «Книге моего деда Коркута», продолжали бытовать на территории современной Турции и Закавказья — например, сказание о Бейреке, которое является одной из самых древних частей «Книги» и в то же время генетически связано с узбекским эпосом «Алпамыш».

³⁵ Этот список был обнаружен в Дрезденской Королевской библиотеке востоковедом, дипломатом и библиофилом Г.Ф. фон Дицем (1751–1817), который опубликовал одно (восьмое) сказание («Сказание о том, как Бисат убил Деве-гёза») из рукописи в 1815 г. В 1859 г. немецкий востоковед Т. Нёльдеке снял копию с рукописи и подготовил ее перевод на немецкий язык, но работа его не была закончена; свои материалы он передал В.В. Бартольду, который в течение 1894–1904 гг. опубликовал четыре главы-сказания, и в 1922 г. им был закончен русский перевод всей рукописи. Однако перевод этот с комментариями Г.М. Араслы и М.Г. Тахмасиба увидел свет лишь в 1950 г. в издании Академии наук Азербайджанской ССР, которое, как отмечает В.М. Жирмунский, «не получило широкого распространения» [Жирмунский, 1962, с. 132]. Так называемый Ватиканский список «Книги моего деда Коркута» был обнаружен в библиотеке Ватикана, переведен и опубликован в 1950 г. Э. Росси.

В сказании о Салор-Казане и в других сказаниях «Книги» гяур-христиане предстают как враждебные огузам-мусульманам «люди нечистой веры» (*sası³⁶ dinlü*), хотя исторической основой «Сказания о разграблении дома Салор-Казана» в сюжетном отношении являются некие отголоски преданий о войнах между огузами и печенегами в IX–X вв. в низовьях реки Сырдарья³⁷, отраженные у Абулгази³⁸ в «Родословной туркмен» (см. [Жирмунский, 1962, с. 181]). В нескольких песнях «Книги моего деда Коркута» (II, «Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана»; III, «Песнь о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Бурь»; IX, «Песнь об Амране, сыне Бекиля») упоминается «царь гяуров», христианин Шюкли-мелик (тур. *Şöklı Melik*), названный «злейшим из гяуров»: «(Об этом) проведал разведчик гяуров, пошел, принес весть злейшему из гяуров, царю Шюкли. Семь тысяч черноволосых гяуров нечистой веры, врагов (истинной) веры, в кафтанах, разорванных сзади до половины, сели на своих пегих коней, совершили набег; в полночь они пришли к орде Казан-бека»³⁹ [Книга моего деда Коркута, 1962, с. 22].

Заключение

Представления о чистоте и гигиене, зафиксированные в важнейших произведениях тюркской средневековой словесности, таких как «Подарок истин» Ахмеда Югнеки, «Свод тюркских наречий» Махмуда Кашгарского, «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни, а также в памятнике огузского книжного эпоса «Книга моего деда Коркута», свидетельствуют и о том значении, которое эти категории занимали в обыденной, повседневной жизни, в быту тюркских народов, а так-

³⁶ *Sası* (тур.). — «имеющий гнилостный запах, вонючий, гнилой».

³⁷ См. выше сноску 2 к данной главе на с. 251.

³⁸ Абулгази, или Абу-л-Гази-хан (1603–1664) — хан Хивы, литератор и историк XVII в., автор «Родословной туркмен» («Шаджара-и таракима») и «Родословной тюрков» («Шаджара-и турк»), содержащих ценные сведения об истории различных тюркских народов.

³⁹ Тур. “Yedi bin kaftanınun ardı yırtıhlu yarımından kara saçlı, sası dinlü, din düşmanı alaca atlu karaca fafir bindi, yıldı. Dün buçuğunda Kazan Begün ordusu üstüne geldi” [Dedem Korkudun Kitabı, 2000, p. 17].

же о том, что с принятием ислама тюрками они могли наполняться новыми смыслами и содержанием, которые в то же время, возможно, имели и более древнюю основу.

Библиография

- Аникеева Т.А. Предания Коркута. Огузский героический эпос как источник по истории Центральной Азии IX–XI вв. М.: Восточная литература, 2018.
- Ауэзова З.-А.М. Восприятие ислама тюрками в *Диван Лугат ат-Турк*. Махмуд ал-Кашгари // *Махмуд ал-Кашгари*. Диван лугат ат-турк / пер., предисл., коммент. З.-А. М. Ауэзовой, индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Бартольд В.В. Богра-хан // Сочинения. Т. II (2). Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Издательство восточной литературы, 1964. С. 506–508.
- Бартольд В.В. Богра-хан, упомянутый в Кутадгу билик // Сочинения. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1968. С. 419–424.
- Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий с включением употребительнейших слов арабских и персидских с переводом на русский язык. Т. 1. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1869.
- Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1962 (серия «Литературные памятники»).
- Ал-Кашгари Махмуд. Диван лугат ат-турк / пер., предисл., коммент. З.-А. М. Ауэзовой, индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Ал-Кāшгарй Махмūd. Дйвāн лугāt ат-турк (Свод тюркских слов): в 3 т. / пер. с араб. А.Р. Рустамова, ред. и предисл. И.В. Кормушина, примеч. Т.В. Кормушина, Е.А. Поцелуевского, А.Р. Рустамова. Т. 1. М.: Восточная литература, 2010.
- Ал-Кāшгарй Махмūd. Дйвāн лугāt ат-турк (Свод тюркских слов): в 3 т. / пер. с араб. А.Р. Рустамова, ред. и предисл. И.В. Кормушина, примеч. Т.В. Кормушина, Е.А. Поцелуевского, А.Р. Рустамова. Т. 2. М.: Восточная литература, 2016.

- Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / пер. В.В. Бартольда; изд. подготовили В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. М; Л.: Издательство АН СССР, 1962 (серия «Литературные памятники»).
- Кононов А.Н. Махмуд Кашгарский и его «Дивану Лугат ит-Түрк» // Советская тюркология. 1972. № 1. С. 3–17.
- Кононов А.Н. Поэма Ю. Баласагунского «Благодатное знание» // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / изд. подгот. С.Н. Иванов; отв. ред. А.Н. Кононов. М.: Наука, 1983 (сер. «Литературные памятники»). С. 495–517.
- Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идеи единобожия в тюркских надписях) // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию действительного члена АН Таджикистана, акад. РАЕН, доктора исторических наук, профессора Б.А. Литвинского. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 243–270.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1951.
- Наделяев В.М., Насилов Д.М., Тенишев Э.Р., Щербак А.М. и др. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.
- Рейснер М.Л., Ардашников А.Н. Персидская литература IX–XVII вв. Т. I. Персидская литература домонгольского времени (IX — начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика. М.: Садра, 2021.
- Стеблева И.В. Поэтологический аспект формирования тюркоязычной межлитературной общности древности и средневековья // Проблемы особых межлитературных общностей / под общ. ред. Д. Дюришина. М.: Наука, Восточная литература, 1993. С. 90–98.
- Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М.: Восточная литература, 2007.
- Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / изд. подгот. С.Н. Иванов; отв. ред. А.Н. Кононов. М.: Наука, 1983 (серия «Литературные памятники»).
- A Historical Atlas of Central Asia / ed. by Y. Bregel. Leiden: Brill, 2003 (Handbook of Oriental Studies. Section eight. Central Asia).
- Al-Kāšgarī Maḥmūd*. Compendium of the Turkic Dialects (*Dīwān Luḡāt at-Turk*). Part I / ed. and trans. by R. Dankoff, J. Kelly. Harvard University Printing Office (Sources of Oriental Languages and Literatures, 7).

- Dankoff R.* Qarakhanid Literature and the Beginnings of Turco-Islamic Culture // Central Asian Monuments / ed. by H.B. Paksoy. Istanbul: Isis Press, 1992. P. 73–80.
- Golden P.* The Turkic World in Maḥmud al-Kashghari. Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the First Millennium CE / ed. by J. Bemmann, M. Schmauder. Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. P. 503–556 (Bonn Contributions to Asian Archaeology. Vol. 7).
- Atalay B.* (çev.). Divanü lügat-it-türk tercümesi. Çeviren Besim Atalay. («Перевод “Словаря тюркских наречий”» / пер. Бесима Аталая). 3 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1939–1941. На турецком языке.
- Dedem Korkudun Kitabı* («Книга моего деда Коркута») / ed. by O. Ş. Gökyay. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000. На турецком языке.
- Hibat al-hakaik* (هبة الحقائق) («Подарок истин») / ed. by N. Asım. Istanbul, 1334 H/ 1916. На турецком языке.
- Pritsak O.* Mahmud Kâşgarî kimdir («Кем был Махмуд Кашгари?») // Türkiye Mecmuası. Cilt X. İstanbul, 1953. На турецком языке.
- Yusuf Has Hâcib.* Kutadgu Bilig. (Йусуф Хас Хаджиб. «Благодатное знание») / trans., ed. by R.R. Arat. Cilt I. Metin. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 1947. На турецком языке.

А.В. Зелтынь, Л.А. Зелтынь

Арабоязычные авторы раннего Средневековья о борьбе с эпидемиями

Введение

«Я полагаю, что любой, кто пытается создать произведение искусства, периодически впадает в отчаяние. Особенно в периоды несчастий. “Зачем что-то делать? — мы спрашиваем себя, — какой в этом смысл?”» Арабский историк Ибн ал-Варди, живший на рубеже XIII–XIV вв., поместил эти строки в одно из своих произведений, посвященных чуме, охватившей в XIV в. его родной Дамаск, а также огромные территории Европы, восточного и южного Средиземноморья [‘Абд ар-Рахим, 2010, т. 24, с. 1501]. Говорят, что сам он от чумы и умер через три дня после того, как сочинил такие яркие строки, вошедшие в сборник стихов «Диван Ибн ал-Варди» [Ибн ал-Варди, 2006, с. 281]:

Я Черной смерти, как другие, не страшусь:
Победой будет жертва в час последний.
И если я умру — от зависти навеки отряхнусь...
А если жив останусь — что ж, увижу мир бессмертный...¹

Другое произведение Ибн ал-Варди, «Эссе о событиях времен чумы», стало одним из наиболее полных сохранившихся арабоязычных описаний эпидемии «черной смерти» XIV в. Автор так описывает эпидемию чумы: «Чума началась в стране тьмы. Китай не уберется. Чума поразила жителей Индии и Синда, накрыла Персию и пришла в Крым. Чума уничтожила население Каира. Она остановила всякое движение в Александрии, а затем перешла

¹ Здесь и далее перевод с арабского на русский А.В. и Л.А. Зелтынь.

в Верхний Египет. Чума поразила Газу, захватила Сидон и Бейрут. Затем она направила свои стрелы на Дамаск. Там чума восседала, будто лев на троне, и колебалась с огромной силой, убивая ежедневно тысячу или больше людей, не зная пощады. О Аллах! Она действует по Твоему разумению! Так сними с нас это проклятие! Тебе все по силам, держи от нас чуму подальше» [Ибн ал-Варди, 2006, с. 87–91].

Эпидемии, болезни и вспышки массового мора — одна из самых распространенных тем, которые нашли отражение в литературных произведениях арабоязычных авторов. Описание драматических событий, пережитых жителями арабоязычного мира и описанных некоторыми из них, — ценный источник сведений не только по истории самих эпидемий, но и по интеллектуальной истории арабо-мусульманского мира в Средние века в целом. Мало кто из известных ученых-энциклопедистов, богословов, правоведов и путешественников обошел вниманием эпидемии, так часто повторявшиеся в то непростое время².

² Между арабскими авторами, пишущими на тему эпидемий, до сих пор ведется дискуссия о том, как называть эпидемии в каждом конкретном случае. Например, какой термин использовать сегодня при описании коронавируса: чума (*та'ун*), эпидемия (*ваба*) или лихорадка (*хума*). Вопрос о дифференциации значений слов *та'ун* и *ваба* уходит корнями во времена создания первых арабских лексиконов. В первом толковом словаре арабского языка под названием «Книга буквы 'айн», автором которого считается Халил б. Ахмад ал-Фарахиди (ум. ок. 791), приводятся значения глагола *та'ана*: «ранить словом» (плохо о ком-то отзываться в присутствии других), а также «ранить копьем» [ал-Фарахиди, 2003, ч. 3, с. 50–51]. Следует отметить, что, за исключением их дифференциации в упомянутом словаре, вплоть до середины XIII в. оба слова использовались в основном как синонимы для обозначения быстро распространявшихся заболеваний, сопровождавшихся большим количеством смертей. Однако можно отметить и различие: в то время как термин *ваба* употреблялся применительно к описанию состояния окружающей среды — условий, при которых происходило распространение болезни (и не только болезни: так называли массовый голод и стихийные бедствия), его синоним *та'ун* (букв. «укол») использовался для описания воздействия заболевания на человека. «Книга буквы 'айн» предлагает следующее толкование слова *ваба*: в первом значении это синоним слова *та'ун*, однако второе значение указывает на «любую болезнь, которая поражает многих». Приводится пример: «Население планеты поразила сильная болезнь» [Там же].

Под средневековыми арабскими авторами в настоящем материале имеются в виду авторы, которые писали свои труды на арабском языке в IX–XV вв. Нижняя граница обусловлена тем, что именно в это время появилась, возможно, первая оригинальная книга об эпидемии чумы, написанная на арабском языке — трактат Абу Бакра б. Аби ад-Дунья под названием «Книга о разных видах чумы» [Conrad, 1982, р. 268–307]. Верхняя граница — последний век развития арабских регионов накануне вхождения в границы османского мира. Как известно, в начале XVI в. турецкий султан Селим I победоносно завоевывает Сирию, Ирак, Хиджаз и Египет. Как отмечает британский историк Ю. Роган, «столкновение мамлюкских всадников и османской пехоты, вооруженной ружьями», ознаменовало переход арабского мира от Средневековья к Новому времени [Rogan, 2012, р. 452].

Эпидемии в ранних мусульманских халифатах

В мусульманской историографии выделяется несколько наиболее заметных эпидемий чумы, совпавших хронологически с государством праведных халифов и Омейядским халифатом (661–750).

Чума Эммауса была одной из первых и пришлось на годы правления праведного халифа ‘Умара (правил в 634–644 гг.). Эпидемия была названа по имени небольшого поселения Эммаус (Амавас), расположенного между городами Иерусалим и Рамла. Оттуда болезнь распространилась по всему Леванту. Причиной эпидемии, по всей видимости, стало множество незахороненных трупов по-

Здесь же предлагается определение «зараженной местности»: *ард ваби* (букв. «местность, охваченная эпидемией») — та, где интенсивно распространяется болезнь. В большинстве случаев именно распространение инфекций вследствие «отравленного воздуха» и обозначалось термином *ваба*. Как мы видим, различие в значениях между *та’ун* и *ваба* естественным образом сводится к особенностям этимологии и было описано учеными на ранних этапах кодификации арабского литературного языка и зафиксировано в первом арабском словаре. Что касается лихорадки (*хума*), то ни в одном рассмотренном нами в этой главе средневековом толковом словаре не приводится значения этого слова. У Ибн Сины мы встречаем целый том, посвященный лихорадке, однако его сочинение не относится к толковым словарям.

сле сражений мусульман с византийцами. Болезнь свирепствовала до тех пор, пока Амр б. ал-‘Ас, легендарный полководец, поставленный халифом ‘Умаром во главе мусульманского войска для завоевания Сирии и Палестины, не велел людям подняться в горы и разойтись. После этого эпидемия прекратилась. Многие погибли, в их числе другой полководец и ближайший соратник пророка Мухаммада Абу ‘Убайда б. ал-Джара [ас-Са‘алиби, 2005, с. 230–235].

О некоторых эпидемиях, поразивших Аравию, мы бы, возможно, и не узнали, если бы они не затронули судьбы людей, оставивших след в истории. Так, например, аравийский поэт первой половины VII в. оплакал в стихах своих пятерых детей, которых чума унесла в один год [Ибн ‘Абд ал-Барр, 1992]. Эти строки принадлежат Абу Зуайбу ал-Хузли, благодаря которому мы можем идентифицировать еще одну эпидемию:

Правда ли, что время усиливает боль
И судьба не лечит тех, кто страдает?
И она ответила:
Дети покинули мир и попрощались.
Дети ушли, и радость превратилась в горе,
И слезы не высыхают.

Другая массовая эпидемия чумы произошла в иракском городе Басра около 688 г. Арабы назвали ее «великой чумой», так как она унесла огромное количество жизней. Эта чума стала причиной смерти известного языковеда Абу ал-Асвада ад-Дуали. Мусульманский путешественник и географ рубежа XII–XIII вв. Йакут ал-Хамави сообщает, что ад-Дуали умер в 69 году хиджры (ок. 688 г.³) в разгар эпидемии [ал-Хамави, 1993, ст. 618, с. 1464–1466].

³ Мусульманское летоисчисление начинается с 1 года хиджры, что соответствует 622 г. по григорианскому календарю. Мусульманский календарь — лунный, поэтому для вычисления соответствия дат мусульманского календаря датам календаря григорианского используется специальная система. Зная только год мусульманского календаря (без дня и месяца), мы можем перевести соответствующую дату по хиджре в систему нашего летоисчисления приблизительно, с небольшой погрешностью (в один год).

Ирак и Левант снова стали эпицентрами чумы около 706 г. Тогда мор получил название «чумы девушек», поскольку сначала он порастил незамужних, позже — замужних женщин и только потом мужчин. Другие же называли ее «чумой знати» из-за большого количества знатных людей и старейшин, погибших от нее. Последней же чумой эпохи Омейядов была «чума Муслима б. Кутайбы» (ок. 748 г.), названная в честь первого человека, который умер от нее [Фадил, 2011, с. 9].

Эпидемии не прекращались на протяжении всего периода существования государства Омейядов. Халиф Хишам даже пытался перенести столицу халифата Омейядов из Дамаска в Расафу⁴, чтобы остановить распространение эпидемий по центру государства. В этой связи историк и богослов IX в. Ибн Джарир ат-Табари пишет, что, когда халиф хотел отстроить город Расафу, чтобы жить в нем вместо Дамаска, ему сказали: «Не уходи, потому что халифы не болеют. Мы не видели заразившегося халифа», а он ответил: «Неужели вы хотите попробовать на мне?», и уехал в Расафу [ат-Табари, 2009, с. 207].

Историк XV в. Ибн Тагри Бирди в своем сочинении «Яркие звезды» ссылается на историка IX в. Абу ал-Хасана ал-Мадани, который насчитал 15 эпидемий, случившихся до середины VIII в. [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 10, с. 198]. Наш современник, историк Ахмад ал-‘Адави, в книге «Чума в эпоху Омейядов» утверждает, что вспышек болезни было 20, то есть в среднем чума приходила каждые четыре с половиной года. В его работе показана роль повторяющихся эпидемий в ослаблении государства Омейядов и успеха революции Аббасидов [al-Adawi, 2018, p. 39].

Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, знаток пророческих преданий (хадисов), живший в XV в., писал: «[Язвы] не прекратились в халифа-

⁴ Расафа, также иногда называемая Ресафа, известная в византийский период как Сергиополис (некоторое время как Анастасиополис) — древний город, находившийся в римской провинции Евфратисия на территории современной Сирии. Ныне представляет собой археологический памятник, расположенный к юго-западу от города Ракка и реки Евфрат. Омейядский халиф Хишам б. ‘Абд ал-Малик сделал Расафу своей любимой резиденцией.

те бану Умайя⁵, затем чума утихла в государстве Аббасидов» [Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 364]. За несколько столетий до Ибн Хаджара языковед Абу Мансур ас-Са‘алиби (ум. 1038) писал, что «на [жителей] Леванта обрушилось множество бедствий, пока они не превратились в беспомощных, а затем болезнь пришла в Ирак, а когда бану ал-‘Аббас⁶ захватили власть, чума прекратилась, и не было ее до дней ал-Муктадира⁷» [ас-Са‘алиби, 2003, с. 63].

По свидетельствам историков, омейядские халифы и их дети во время эпидемий часто бежали в пустыню, уходя в своеобразную самоизоляцию. Во многом это было связано с указаниями пророка Мухаммада, содержащимися в хадисах, но также и с интуитивным желанием бежать как можно дальше от болезни [Al-Adawi, 2018, p. 78]. Последовательные эпидемии истощили государство Омейядов и способствовали его падению в результате восстания под руководством Аббасидов.

Вспышки эпидемий продолжались до середины VIII в. и прекратились в первые годы Аббасидского халифата. Ас-Са‘алиби писал: «[Халиф] ал-Мансур⁸ считал, что люди должны быть благодарны за то, что Аллах снял с них язвы в знак благоволения к его [халифа] семье. Ал-Мансур однажды сказал Абу Бакру б. ‘Айашу⁹: “Это наше благословение, что чума с нас снята!” Он (Ибн ‘Айаш) ответил: Аллах не направил бы на нас и чуму, и тебя одновременно!» [ас-Са‘алиби, 2003, с. 63]. То есть хадисовед Ибн ‘Айаш отказывался считать, что династия Аббасидов несет на себе некое особое благословение. А вот арабский писатель IX в. ал-Джахиз считал иначе. В своем «Послании о ностальгии по Родине» он отметил: «Первым благословением Аббасидов было то, что всемогу-

⁵ Омейядов.

⁶ Аббасиды.

⁷ Халиф ал-Муктадир из династии Аббасидов (895–932).

⁸ Абу Джа‘фар ‘Абдулла б. Мухаммад (714–775) — халиф из династии Аббасидов, основатель и строитель крупнейшего города средневекового мира — Багдада. Известен по своему почетному титулу — ал-Мансур (араб. «Победоносный»).

⁹ Абу Бакр ибн ‘Айаш ал-Мукри (713–808) — передатчик хадисов и тецт Кора.

щий Аллах убрал язвы и большой мор, и они собирали урожай за урожаем» [ал-Джахиз, 1982, с. 17].

Таким образом, в начале правления новой мусульманской династии чума ослабла, и это позволило новым правителям, в числе прочего, укрепить свою власть, построив затем процветающее государство. Но эпидемии все-таки окончательно не прекратились, хотя случались теперь реже и с меньшим количеством жертв. Среди наиболее известных эпидемий той эпохи — странная чума, которая началась в 957 г. и продолжалась более ста лет. Ибн Хаджар писал о ней: «Смерть приходила внезапно. Один из судей оделся, чтобы выйти в Судебный совет, и был поражен чумой и умер от заразы, не успев обуть вторую ногу. А еще чума произошла в Хиджазе и Йемене, и многие деревни не были разрушены, но жизнь в них прекратилась. И всякий, кто войдет в них, погибнет прежде своего часа!» [Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 364].

Стоит вспомнить и об эпидемии чумы 1175 г. на отдаленных рубежах империи, в Магрибе; эта чума считается самой серьезной эпидемией, поразившей мусульман, находившихся под властью формально независимой от Аббасидов династии Альмохадов (1121–1269). Историки с тревогой сообщали, что чума здесь имела катастрофические последствия и даже четыре брата халифа Абу Йа‘куба Йусуфа погибли от нее, и от 100 до 190 простых людей умирали из-за этой болезни каждый день [Буляктейб, 2002, с. 53–54].

Монгольское нашествие на восточные регионы Аббасидской империи, начавшееся в середине XIII в., было не единственной бедой, поразившей мусульман. Мусульманский ученый XIV в. Ибн Касир так писал о разрушении Багдада после вторжения монголов в 1258 г. и разразившейся сразу после этого эпидемии: «Мечети и общины были разрушены за несколько месяцев в Багдаде <...> Багдад оставался пустым, и в нем не было никого, кроме немногих сумасшедших, а кучи трупов на улицах были подобны холмам. И пролился на них дождь, и их состояние изменилось, и вокруг разносился трупный запах, и воздух изменился, и из-за этого произошла большая эпидемия, и она распространилась по воздуху до Леванта — так много людей погибло от перемены погоды и

переменчивости ветра; и люди собрались и выступили против высоких цен, эпидемии и смерти; и убитые, и заболевшие — мы все принадлежим Богу, и к Нему мы вернемся» [Fancy, 2021, p. 157–177].

Возможно, одно из наиболее ярких и полных описаний вспышек чумы в постмонгольскую эпоху было оставлено Ибн Хаджаром ал-‘Аскалани. Ниже мы рассмотрим его сочинение подробнее.

«Добродетельная жизнь во время чумы»

Книга Ибн Хаджара «Добродетельная жизнь во время чумы» — одно из самых известных произведений, посвященных эпидемии и написанных на арабском языке. Она считается энциклопедией в своей области и относится к категории «первичных источников» (*ал-мараджи‘ ал-уммахат*), на основе которых мусульманские ученые писали свои многочисленные сочинения.

Ибн Хаджар написал свой труд в период между 1416 и 1423 гг. (обе даты совпали со вспышками эпидемии чумы, которые в описываемый период происходили в Египте с периодичностью в 8–9 лет) как религиозное и практическое руководство для мусульман по борьбе с эпидемией чумы. Не удивительно, что трактат оказался востребован в мусульманской общине и в нашу эпоху коронавируса, этой «чумы XXI века». Тем интереснее познакомиться со взглядами Ибн Хаджара ал-‘Аскалани на природу чумы как божественного провидения, а также с его практическим руководством по вопросу о том, как следует и как не следует вести себя мусульманину во время эпидемии.

Хотя Ибн Хаджар и упоминает во введении к книге, что причиной ее создания было большое количество просьб от братьев по вере [Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 65], можно предположить, что книга стала реакцией автора на личную трагедию, а также попыткой передать людям знания о том, как уберечься от этой напасти. Известно, что чума оставила жестокий след в его жизни: болезнь унесла трех его дочерей — ‘Алию и Фатиму во время вспышки чумы 1416 г. и Зайн Хатун — во время эпидемии 1428–1429 гг. [Rosenthal, 2012, p. I]. Мусульманский ученый описывает чуму в са-

мых мрачных красках: «Когда она приходит в страну, она поражает души и тела <...>. Она мчится на плечах вестников судьбы, наказывает за грехи и вселяет ужас в сердца неверных. Если она входит в дом, то будет последним, кто в нем останется, и если она зажигает огонь преисподней, то это будет превеликий огонь. Она разрушает надежды и умножает дела свои» [Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 382–383].

Книга состоит из пяти частей и заключения, каждая часть делится на главы. Написана она в смешанном «новостном» формате, с обильным цитированием известных мусульман, а также хадисов. В книге много стихотворного текста, в котором в той или иной форме упоминаются чума и лихорадка. Обращает на себя внимание принципиально догматичная позиция автора: например, в первой главе Ибн Хаджар сразу формулирует безапелляционный взгляд правоверного, называя чуму «проклятием для неверных» и «милостью для правоверных мусульман»¹⁰.

Часть первая содержит общие рассуждения о чуме: как она возникает, откуда приходит и какие горести приносит населению. В главе второй первой части ставится вопрос «чумного мученичества» для правоверных и наказания для неверных¹¹, а также утверждение о том, что «чума — это укол джинна».

Комментируя хадис, где говорится о том, что «чума — это укол джинна», ал-‘Аскалани обращается к рассуждениям мусульманского богослова и знатока пророческих преданий Ибн ал-Каййима ал-Джаузийи (XIV в.). Тот писал: «В том, что чума — это укол наших врагов джиннов, — особая мудрость, потому как среди на-

¹⁰ Здесь Ибн Хаджар отсылает читателя к пророческим хадисам: см. [ал-Бухари, 1998, с. 669, хадис № 3474; Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2000, т. 8, с. 636, хадис № 3474; ас-Суйути, 1990, с. 329, хадис № 5330].

¹¹ Ибн Хаджар здесь приводит известное высказывание пророка Мухаммада, которое мы находим в авторитетном сборнике хадисов «Сахих ал-Бухари»: «Джибрил пришел ко мне с лихорадкой и чумой. И я удержал лихорадку в Медине, а чуму отправил в Шам [Сирию. — Прим. авт.]. Чума — это мученичество и милость для членов моей общины и наказание для неверных» [Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 78].

ших врагов есть *шайтаны*¹². А те из них, кто повинуются, — наши братья. А Аллах велит нам враждовать с врагами нашими среди джинов и среди людей и бороться с ними. Большинство людей не хотели бороться, и Аллах принес раздор в их ряды в наказание им» [[Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, 2005, с. 153]. В подтверждение Ибн Хаджар приводит слова правоведа X в. Абу Бакра ал-Калабази, который, в свою очередь, ссылается на слова пророка Мухаммада: «Укол человека явный, укол джинна неявный, и назвал Пророк укол человека *та‘ан* и укол джинна — *та‘ун*» [Там же, с. 172]. Получается, что рана, нанесенная врагом-человеком, по сути, приравнивается к ране, нанесенной джином, и, поскольку с ними (то есть с врагом-человеком и с врагом-джином) надлежит бороться — вести джихад, можно сделать вывод, что противостояние эпидемии чумы — это по сути джихад с именем Аллаха, и все участники этого джихада попадают в рай.

В третьей главе части первой, как бы оправдывая свою позицию, Ибн Хаджар пишет, что умерший от чумы мусульманин приравнивается к мученикам (*шухада*; от ед. ч. *шахид*), павшим на поле брани за веру.

Четвертая часть книги посвящена карантину. Вот что пишет автор: «Сказал Ибн Исхак¹³: “Сообщалось мне, что вышли по причине эпидемии чумы или болезни, поражающей людей, убоявшись смерти”. <...> Рассказал Катада¹⁴: возненавидел их Аллах из-за того, что пытались они убежать от смерти. Умертвил их Аллах в наказание» [Там же, с. 230]. Из этого отрывка следует позиция автора в отношении карантина: соблюдение карантина (невыход из зараженной местности) виделся автору обязанностью правоверно-

¹² Под словом «шайтаны» арабские авторы часто понимали вообще любых существ, не повинующихся Аллаху.

¹³ Абу Бакр Мухаммад б. Исхак, или Ибн Исхак — историк VIII в., автор самой ранней из известных биографии пророка Мухаммада, которая дошла до нас в редакции другого историка, уже начала IX в., Ибн Хишама.

¹⁴ Имеется в виду хадисовед начала VIII в. Катада б. Диам. Ибн Хаджар временами ссылался на него в своих сочинениях, однако скептически относился к его авторитету как передатчика пророческих преданий.

го мусульманина, несоблюдение которой каралось смертью не человеком, но самим Всевышним.

Далее автор переходит к практическим наставлениям и обсуждает возможность и недопустимость покидать территорию, пораженную чумой, необходимость личной изоляции и прекращения общения с людьми. Пятая глава этой части посвящена исследованию поведения людей во время эпидемии.

Стоит отметить, что бегство людей в пустыню в попытке спастись от заражения во время эпидемии чумы 1416 г. Ибн Хаджар посчитал недостаточно благочестивым поступком: «Мы молились три дня поста, а они молились о дожде». Автор приводит в этой связи и следующие строки: «Со слов Джабира (да будет доволен им Аллах!) сообщается, что Пророк (мир ему и благословение Аллаха!) сказал: “Бегство от чумы подобно бегству с поля боя во время наступления войск, а проявление терпения при этом подобно терпению во время наступления войск”» [Там же, с. 280].

Итак, Ибн Хаджар в своей работе опирается на три религиозно-правовых принципа, оказывающих влияние на подход к феномену чумы в мусульманском средневековом обществе. Первый принцип: чума — божественное провидение и мученичество правоверного. Второй принцип: мусульманин не может ни покинуть местность, в которой распространилась чума, ни прийти в нее. Третий принцип: никто не может считаться источником (нулевым пациентом) чумы, так как чума — от Аллаха.

Подход к смерти от чумы как к наказанию свыше перекликается с библейским представлением о чуме, в то время как сравнение умерших от болезни с павшими на поле боя — инновация ислама. Пример тому: в различных перечнях, включающих пять вариантов мученичества в исламе, смерть от чумы и смерть в бою считаются равнозначными в глазах Аллаха [Sunan Abī Dāwūd, № 3111].

Книга Ибн Хаджара стоит особняком в ряду сочинений на схожую тематику. Она представляет собой подобие моста между условно «научным» и «религиозным» подходами к изучению чумы, и сегодня ее цитируют и к ней обращаются практически все мусульманские ученые, занимающиеся вопросами эпидемий.

Романтики, прагматики, летописцы

В целом средневековых арабских авторов, писавших об эпидемиях, можно разделить на три группы — «романтики», «прагматики» и «летописцы». Граница между этими группами, впрочем, довольно условна, но попробуем все-таки ее обозначить.

К группе «романтиков» мы бы отнесли, например, уже упомянутого Ибн Хаджара ал-‘Аскалани. Для «романтиков» главным лекарством от всех болезней является молитва, и религиозно-догматический подход — главный мотив их сочинений. Ибн Хаджар, впрочем, писал и о практических вещах, связанных с противостоянием распространению эпидемий, так что отчасти мог бы быть отнесен и к следующей группе.

Партию первых скрипок в группе «прагматиков», на наш взгляд, играют Ибн ал-Варди, Абу Бакр Мухаммад ар-Рази, Ибн Сина и Ибн Халдун. Их объединяет то, что они довольно подробно описали природу «заразы» и «земные» способы излечения от нее.

Так, Ибн ал-Варди советовал использовать армянскую глину, окуривать дома янтарем, камфорой и сандалом, ставить печати перстнями с сапфиром против злого духа, употреблять в пищу больше бобовых, уксуса и тахины, а также уменьшить количество зелени и фруктов в рационе [Raheem, 2010, с. 10].

Ар-Рази, ученый-энциклопедист X в., родом из иранского города Рей, тщательно исследовал несколько видов инфекционных болезней. В своей «Всеобъемлющей книге по медицине», помимо проказы, ар-Рази впервые подробно описал оспу и корь, указав на различия между ними. Он аргументированно доказывал необходимость тщательного осмотра пациента, уделяя особое внимание сердцебиению и дыханию. Ученый, в частности, предположил, что повышение температуры воздуха способствует развитию эпидемий, и советовал закрывать рот, лицо и глаза, дабы уберечься от заразы [ар-Рази, 2000, с. 2259]. Вот что он писал: «Чума приходит в конце лета и в конце осени. И если летом было много дождей и туман стоял днем и ночью, и если ураганные ветры с юга, или воздух горячий и недвижный, но при этом он густой и с юга, — остерегайся мяса и теплых напитков. Не ешь сладкого и приятных фруктов

тов. Не совершай омовения теплой водой. Потребляй много уксуса и кислых соков. Пей много *сканджабина*¹⁵. А если нет возможности воздержаться от мяса — ешь рябчиков и кур, и козлятину, и телятину» [Там же].

Ибн Сина, ученый-эциклопедист XI в., в своем известном «Каноне врачебной науки» описал чуму как «ядовитое вещество, вызывающее смертельную опухоль, [которое] возникает в мягких и паховых областях тела, в большей степени под мышкой». Он заключил: «Ее (чумы) причина — плохая кровь, которая имеет тенденцию к гниению и разложению. Она превращается в ядовитое вещество, которое портит организм и изменяет его, и влияет на сердце в плохой форме, вызывая рвоту, тошноту, обмороки и учащенное сердцебиение» [Ибн Сина, 1999, ч. 3, с. 164].

Ибн Сина также утверждал, что в местности, пораженной чумой, должен вводиться карантин на срок 40 дней, руки нужно мыть с уксусом и часто менять одежду. При этом основной причиной заболеваний, помимо метеоритов и скопления мертвых тел, несомненно, является плохой воздух, который переносится из зараженных мест в здоровые. А в зараженных местах болезнь вызывается несожженными трупами и плохой водой [Там же, ч. 2, с. 43–44, 1108–1109].

На этом фоне несколько выделяется взгляд мусульманского философа и историка XIV в., «отца социологии» (как его также называют) Ибн Халдуна. Он писал: «Цивилизации — как на Востоке, так и на Западе — посетила разрушительная чума, разорившая целые государства и погубившая много народа <...>. Она поглотила многие полезные вещи, созданные цивилизацией, и уничтожила ее саму. Чума смела с лица земли целые династии, находившиеся в апогее своего развития. Изменился весь обитаемый мир» [Ибн Халдун, 1988, т. 1, с. 64].

В отличие от медиков и богословов, Ибн Халдун попытался рассмотреть эпидемию как социально-историческое явление. Он пережил одну из наиболее разрушительных эпидемий чумы в 1349 г. в Тунисе и сделал интересный вывод. В своем сочине-

¹⁵ Медовый напиток с уксусом.

нии «Введение» («ал-Мукаддима») он утверждал, что эпидемия есть результат прироста населения. По мнению ученого, успешный и мудрый султан, при котором развивается экономика и имеется значительный прирост населения, создает ни много ни мало, а почву для возникновения эпидемий [Ибн Халдун, 1988, т. 1, с. 441].

К третьей группе, «летописцев», относятся многочисленные арабоязычные авторы, бесстрастно и в подробностях описывавшие течение эпидемий, излагавшие факты в своей интерпретации и даже пытавшиеся фиксировать конкретные цифры жертв эпидемий. Среди таковых, например, двое ученых, дед и внук Ибн ал-Джаузи. Так, первый Ибн ал-Джаузи, известный правовед, богослов и историк XII в. Абу ал-Фарадж б. ал-Джаузи, восстанавливая в своих сочинениях события 1057 г. в Бухаре, писал, что к моменту написания его книги погибло 1,6 млн человек. Затем, по его словам, он проехал Иран и Ирак и видел, как там хоронят людей в братских могилах [Ибн ал-Джаузи, 1995, с. 1054, 1108–1109]. Вторым, которого прозвали Сибт Ибн ал-Джаузи (*сибт* — араб. «внук»), историк второй половины XIII в., в труде под названием «Зеркало времен» передавал уже события несколько другого времени; он писал о чуме, которая бушевала в 1076 г. в Дамаске: «В городе было около пятисот тысяч жителей, и только три тысячи из них осталось. И из 240 пекарей осталось только двое. А в 1085 г. в Ираке началась чума, а затем она распространилась по всему миру, и люди умирали на ходу, и путь для них был закрыт» [Сибт Ибн ал-Джаузи, 2013, ч. 19, с. 325].

Заключение

Эпидемии не утихали на протяжении всей истории средневековых мусульманских государств и, с разной степенью интенсивности, сопровождали их как в периоды сложнейших социально-политических кризисов, так и в более спокойное время, хотя некоторые мусульманские ученые отмечали, что с усилением центрального аппарата сила мора утихала. Появившаяся в эпоху ранних мусульманских халифатов страта ученых-энциклопедистов не могла остаться в сторо-

не от этих событий. Средневековые авторы, писавшие по-арабски, оставили немало письменных свидетельств о событиях, очевидцами которых были они сами, их более старшие современники или предшественники. Кого-то больше интересовали данные по заболевшим и умершим от эпидемий и география распространения мора; кто-то предлагал свою оригинальную трактовку событий, усматривая в них как божественное провидение, так и вполне земные причины. С точки зрения подходов к анализу причин эпидемий мы разделили арабоязычных авторов Средневековья на три группы — «романтиков», «прагматиков» и «летописцев». Несмотря на некоторые различия между ними, все три группы авторов объединяет крайне серьезное отношение к эпидемиям, которое проявляется в том числе в их стремлении убедить своих современников в необходимости соблюдения карантина. Вероятно, и нам есть чему поучиться у них сегодня.

Библиография

- Al-Adawi A.* The Plague in the Umayyad Age — Unknown Pages from the History of the Umayyad Caliphate. Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies, 2018.
- Conrad L.I.* Tā'ūn and Wabā' Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1982. Vol. 25. No. 3. P. 268–307.
- Fancy N., Green M.* Plague and the Fall of Baghdad (1258) // Medical History. 2021. Vol. 65 (2). P. 157–177.
- Hafiz Ibn Katheer.* Al-bidaya wa-n-nihaya. Darussalam, 2015.
- Raheem R.A.* A Critical Look into Ibn Al-Wardi's "The News of the Plague" // Majallat Jami' An-Najah Lil-Abhas (Al-Ulum al-Insania). 2010. Mujallad 24 (5).
- Rogan E.* The Arabs: A History. 2nd ed. London: Penguin, 2012. (Рус. пер.: *Роган Ю.* Арабы: История. XVI–XXI вв. М.: Альпина нон-фикшн, 2019.)
- Rosenthal F.* Ibn Ḥadjar al-Askalānī // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. / P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds). 2012. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3178>.
- Sunan Abi Dāwūd* («Сунны Абу Давуда»). [Электронный ресурс]. <<https://sunnah.com/abudawud/21>>. На арабском языке с параллельным переводом на английский.

- ‘Абд ар-Рахим Р.* Рисалат ан-наба’ ‘ан ал-ваба ли-Зайн ад-Дин ибн ал-Варди — дираса накдиййа («Послание с новостями об эпидемиях Зейн ад-Дина ибн аль-Варди — критическое исследование»). Маджаллат джами’ ал-абхас, 2010. На арабском языке.
- Ал-Бухари Мухаммад.* Сахих ал-Бухари. Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-дуалиййа, 1998. На арабском языке.
- Ал-Джахиз.* Ал-Ханин ила ал-автан («Тоска по родным местам»). Бейрут: Дар ар-раид ал-‘араби, 1982. На арабском языке.
- Ал-Фарахиди Халил.* Китаб ал-‘айн («Книга буквы «айн»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2003. Ч. 3. На арабском языке.
- Ал-Хамави Йакут.* Му’джам ал-удаба. Иршад ал-ариб ила ма’рифат ал-адиб («Проводник пытливого ума в мир сочинителей (справочник писателей)'). Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами, 1993. На арабском языке.
- Ар-Рази Абу Бакр Мухаммад.* Китаб ал-хави фи ат-тибб («Всеобъемлющая книга по медицине»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2000. На арабском языке.
- Ас-Са’алиби ‘Абд ал-Малик.* Симар ал-кулуб фи ал-мудаф ва-л-мансуб («“Плоды сердец”: лексикографическая энциклопедия»). Бейрут: Ал-мактаба ал-‘асриййа, 2003. На арабском языке.
- Ас-Са’алиби ‘Абд ал-Малик.* Сират амир ал-му’минин ‘Умар бин ал-Хаттаб, шахсийатух ва-‘асрух («Жизнеописание предводителя правоверных Умара бин аль-Хаттаба. Личность и время»). Каир: Му’ассасат Акра, 2005. На арабском языке.
- Ас-Суйути Джалал ад-Дин.* Ал-Джами’ ас-сагир («Малый сборник»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1990. На арабском языке.
- Ат-Табари Мухаммад.* Тарих ар-русул ва-л-мулук («История пророков и царей»). Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-даулиййа, 2009. На арабском языке.
- Буляктейб ал-Хусайн.* Джаваих ва-ауби’ат ал-магриб фи ‘ахд ал-муваххидин («Бедствия и эпидемии в Магрибе во времена правления Альмохадов»). Ал-джам’иййа ал-магрибиййа ли ал-бахс ат-тариhi, 2002. На арабском языке.
- Ибн ‘Абд ал-Бар Абу ‘Умар.* Ал-Исти’аб фи ма’рифат ал-асхаб («Биографии сподвижников пророка Мухаммада»). Бейрут: Дар ал-джил, 1992. На арабском языке.
- Ибн ал-Варди Зайн ад-Дин.* Диван Ибн ал-Варди («Диван ибн ал-Варди»). Каир: Дар ал-афак ал-‘арабиййа, 2006. На арабском языке.

- Ибн ал-Джаузи Абу ал-Фарадж. Ал-Мунтазам фи тарих ал-мулук ва-л-умам* («Энциклопедия царей и народов»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1995. На арабском языке.
- Ибн Сина Абу ‘Али Хусайн. Ал-Канун фи ат-тибб* («Медицинский канон»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1999. На арабском языке.
- Ибн Тагри Бирди Абу ал-Махасин Джамал ад-Дин Йусуф. Ан-Нуджум аз-захира фи ал-мулук Миср ва-л-Кахира* («Блестящие звезды владык Египта и Каира»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1992. На арабском языке.
- Ибн Хаджар ал-‘Аскалани Шихаб ад-Дин. Фатх ал-бари би-шарх Сахих ал-Бухари* («Дар Всевышнего — комментарий к Сахиху ал-Бухари»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2000. На арабском языке.
- Ибн Хаджар ал-‘Аскалани Шихаб ад-Дин. Базл ал-ма‘ун фи фадл ат-та‘ун* («Добродетельная жизнь во время чумы»). Эр-Рияд: Дар ал-‘асима, 2005. На арабском языке.
- Ибн Халдун. Ал-Мукаддима* («Введение»). Бейрут: Дар ал-‘ауда, 1988. На арабском языке.
- Сибт Ибн ал-Джаузи Шамс ад-Дин. Мир’ат аз-заман фи таварих ал-а‘йан* («Жизнеописание известных людей в зеркале времен»). Бейрут: Дар ар-рисала ал-‘аламиййа, 2013. На арабском языке.
- Фадиль Н.Б. Ат-Таваин фи садр ал-ислам ва-л-хилафа ал-умавиййа* («Эпидемии в сердце ислама и Омейядского халифата»). Киркук: Маджаллат джами‘ Киркук ли-д-дирасат ал-исламиййа, 2011. На арабском языке.

М.Ю. Илюшина

«И навлекли на себя гнев Всевышнего...»: болезни и «черная смерть» в государстве мамлюков (1250–1517)

Введение

С 1250 по 1517 г. в Египте и Сирии правили султаны-мамлюки. Слово «мамлюк» в переводе с арабского означает «тот, кто находится в чьей-либо собственности», «раб». Мамлюками в средневековом Египте называли военных рабов и тех, кто уже был освобожден от рабства и продолжал службу в качестве свободного воина. В XII–XIII вв. мамлюки составляли личную гвардию султанов Айюбидской династии (1171–1250). В 1250 г. эти рабы-воины захватили власть в Египте, а в скором времени подчинили и Сирию. Мамлюки представляли собой закрытую касту профессиональных воинов и не допускали в свои ряды представителей местного населения. Политическая власть была сосредоточена в руках султана и его приближенных — эмиров (командиров мамлюкского войска).

История Султаната мамлюков насчитывает более двухсот пятидесяти лет. За это время на египетском троне сменилось более пятидесяти султанов. Как и в любом государстве с авторитарной формой правления, тяжелая болезнь властителя, грозящая летальным исходом, приводила к скрытому или явному обострению политической ситуации, становилась поводом для роста напряженности в социальной и экономической сфере¹. Особенно характерным такое разви-

¹ Широкая историческая перспектива в изучении той роли, которую играла болезнь правителя в жизни управляемого им государства, представлена в монографии [Post, Robins, 1993].

тие событий было для второго, бурджитского, периода (1382–1517) истории мамлюков², когда они отказались от династийного принципа престолонаследия. Султаном становился тот из эмиров, которому удавалось победить конкурентов и добиться поддержки большинства мамлюков. В таких условиях соперничество между претендентами на трон было неизбежно и нередко приводило к политическому кризису, который мог продолжаться от нескольких месяцев до нескольких лет.

Султанат в период болезни султана

Ослабление центральной власти имело пагубные последствия для жителей Египта и Сирии: оставшиеся без контроля мамлюки султана бесчинствовали на улицах Каира, города и предместья становились ареной вооруженных столкновений между группировками и фракциями эмиров, соперничавших за право занять трон, а тем временем кочевники совершали нападения на незащищенных сельских жителей. Любое известие о болезни султана, неважно, насколько эта болезнь была серьезной, заставляло его подданных, наученных горьким опытом, готовиться к худшему.

Негативное влияние, которое оказывал недуг правителя на социально-политическую обстановку в Султанате, нарастало в течение всего бурджитского периода. Так, хронисты не сообщают о каких-либо беспорядках в 1399 г. во время болезни первого бурджитского султана аз-Захира Баркука [ал-Макризи, 1997, т. 5, с. 429; Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 12, с. 74]. А когда в 1420 г. тяжелый недуг постиг четвертого бурджитского султана ал-Му'аййада Шайха, жители Каира, опасаясь смуты, грабежей и погромов, закрывали лавки; цены — в первую очередь на зерно, мясо, бобы — стали расти, а в Верхнем Египте участились разбойные нападения [ал-Макризи, 1997, т. 7, с. 6, 18, 20, 25–26].

² Этот период назван так по имени мамлюкской династии Бурджитов, которые пришли на смену первой мамлюкской династии Египта — Бахритов (1250–1382).

Серьезные испытания принесла жителям Каира болезнь султана ал-Ашрафа Барсбая (правил в 1422–1438 гг.), совпавшая с началом очередной вспышки чумы. Почувствовав недомогание, Барсбай был больше обычного обеспокоен распространением эпидемии. В одной из бесед султана с судьями и улемами речь зашла о том, что чума — наказание Божие за людские грехи³. Барсбай спросил, чем навлекли на себя египтяне гнев Всевышнего. Кто-то сказал, что в Каире женщины украшают себя без меры и ходят по улицам днем и ночью, другой предложил запретить им это и тем самым отвести кару Господню. Начался спор, вспомнили, что помимо модниц есть старухи и те, о ком некому позаботиться... На следующий день Барсбай приказал объявить, что всем женщинам независимо от возраста не дозволяется покидать свои дома. Этот запрет не просто усложнил повседневные заботы жительниц города, охваченного чумой. Женщины не могли попрощаться с умирающими родственниками и сходили с ума от горя; когда одной из них не позволили идти за погребальными носилками, на которых лежало тело ее маленького сына, она бросилась с крыши своего дома и разбилась насмерть [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 14, с. 271, 273–279].

Во второй половине XV в. болезнь аз-Захира Хушкадама (правил в 1461–1467 гг.) привела не только к росту внутривосточного напряжения, но стала одной из причин осложнения ситуации на северных границах Сирии. Семидесятипятилетний султан пролежал в постели больше месяца, и с каждым днем обстановка в стране становилась все более беспокойной. Эмиры готовились к битве с Шах-Суваром, правителем эмирата Дулкадир в Восточной Анатолии. Наместник Газы вместе с мамлюкскими отрядами, прибывшими из Египта, сражался с бедуинами племени 'укба. Воспользовавшись тем, что основные силы мамлюков заняты борьбой с Дулкадиритами и племенем 'укба, а все внимание оставшихся в Каире эмиров поглощал вопрос о преемнике лежавшего на смертном одре султана, в Акабе и Верхнем Египте подняли мятеж другие племена бедуинов.

³ Такая точка зрения лишь частично отражала взгляды мусульманских богословов. Подробнее о восприятии и интерпретации чумы в исламе см. [Dols, 1977, p. 109–121].

Нарастала волна смуты в Нижнем Египте. В Каире был введен комендантский час: каждую ночь *вали* (глава полицейского ведомства) проезжал по улицам столицы со своими мамлюками, которые возвещали: «Всякому, кто будет ходить ночью по городу, отрежут нос и уши». Целью этого запрета было не столько ограничение свободы передвижения горожан, сколько предотвращение разбоя со стороны султанских мамлюков, которым также не разрешалось покидать казармы после вечерней молитвы. Из Асьюта примчался гонец с просьбой выслать подкрепление для борьбы с восставшими бедуинами. Султан отдал приказ об отправке отряда в Верхний Египет. Назначенные в поход эмиры немедленно выступили из Каира. Они остановились за пределами города в ожидании личных мамлюков султана, которые должны были составить основную часть отряда. Однако никто так и не явился. Эмиры, в свою очередь, отказались отправляться в поход без султанских мамлюков. Тем временем на северной границе мамлюкской Сирии складывалось тяжелое положение. Шах-Сувар успел захватить инициативу и разбил мамлюкское войско, командиры которого медлили с выступлением в поход и были заняты больше известиями о болезни и близкой смерти султана Хушкадама и возможными перестановками в военно-политической верхушке, чем предстоящим сражением. Мамлюки понесли тяжелые потери, среди погибших были наместники Триполи и Хамы, атабеки Дамаска и Алеппо. Пограничные крепости оказались в руках Шах-Сувара, обширные области севернее Алеппо подверглись разграблению, а наместник Сирии попал в плен [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 2, с. 453–454; Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 16, с. 270–273, 323–324]. Утрата инициативы в борьбе с Дулкадиром дорого обошлась мамлюкам. Преемникам аз-Захира Хушкадама пришлось организовать несколько военных кампаний, направленных против Шах-Сувара, который оказался не только честолюбивым политиком, но и талантливым стратегом и продолжал оказывать сопротивление мамлюкам вплоть до 1472 г. [ал-Малати, 2002, т. 6, с. 317, 323, 326; Mordtmann, Menage, 1991, p. 239; Petry, 1994, p. 16].

Одним из самых могущественных бурджитских султанов по праву считается ал-Ашраф Каитбай (правил в 1468–1496 гг.), но и в период его болезни волнения возникали и в столице, и в провинциях.

В 1471 г., когда ал-Ашраф Каитбай получил травму ноги⁴ и вынужден был какое-то время оставаться в своих покоях, по всему Египту были разосланы глашатаи с объявлением о том, что жизни султана ничто не угрожает. Тем временем в Сирии распространились слухи о близкой кончине Каитбая, и в Дамаск и Алеппо пришлось отправлять специальные указы о восстановлении мира и спокойствия в городах [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 3, с. 58–59]. А когда в 1486 г. ал-Ашраф Каитбай во время выполнения сложных упражнений в верховой езде получил настолько тяжелые травмы, что несколько дней оставался без сознания, двор замер в ожидании развития событий, мамлюкам султана было запрещено покидать цитадель, в Каире прокатилась волна грабежей, начали расти цены. Только благодаря незыблемому авторитету Каитбая, который к тому времени твердой рукой правил Султанатом мамлюков уже восемнадцать лет — больше, чем кто-либо из султанов династии Бурджитов до него, — серьезных волнений удалось избежать [Там же, т. 3, с. 221–224; Petry, 1993, p. 104–106].

Предпоследний бурджитский султан ал-Ашраф Кансух ал-Гури пришел к власти после периода ожесточенной борьбы между мамлюками Каитбая, когда на престоле за пять лет сменилось пять султанов. Положение Кансуха ал-Гури не было столь прочным, как у могущественного Каитбая, и в 1513 г. из-за тяжелого заболевания глаз он едва не лишился трона. Немаловажную роль сыграл и сам характер болезни: Кансух ал-Гури почти полностью потерял способность видеть, что, согласно устоявшимся в исламе представлениям, является объективным препятствием в исполнении властных полномочий, — иными словами, правитель не должен быть слепым. В Каире стали распространяться слухи о том, что султан откажется от трона в пользу своего сына [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 307, 311–312, 314; Mauder, 2019, p. 170]. Напряжение нарастало; опасаясь бунта, султан отменил празднование дня рождения особенно почитаемого в Египте шейха Ахмада ал-Бадави⁵, мамлюки отказывались выполнять приказы сул-

⁴ Специфика образа жизни султанов-воинов определяла отчасти и характер недугов, которыми они страдали: нередко эти недуги были связаны с травмами и ранениями, причем чаще всего полученными не в сражениях, а во время охоты, выездов верхом или спортивных состязаний.

⁵ Основатель суфийского религиозного братства Бадавийя (XIII в.).

тана, и ни один из них не явился на очередной смотр. Кансух ал-Гури предпринимал отчаянные меры, чтобы сохранить власть. Он вынудил старших эмиров дать письменную клятву верности, для всех мамлюков был введен комендантский час, в то же время глашатаи призывали замерших в страхе жителей Каира сохранять спокойствие и продолжать торговлю, в ночное время по улицам города проходили полицейские патрули [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 309, 311–313]. Несмотря на это, обстановка оставалась тревожной. Султан еще раз собрал эмиров, чтобы убедить их в бессмысленности переворота, и даже заявил, что тут же оставит трон и проведет остаток дней в молитвах, если они готовы выдвинуть достойного кандидата на престол. Не надеясь, что уговоры и обещания новых пожалований подействуют, Кансух ал-Гури приказал своим вооруженным гвардейцам день и ночь охранять цитадель, ворота которой было наглухо закрыты. В Александрию был отправлен приказ усилить охрану и обеспечить полную изоляцию находившегося там в заключении бывшего султана аз-Захира Кансуха (правил в 1498–1500 гг.)⁶, которого эмиры в случае бунта могли избрать своим лидером. Все мамлюки до единого, от младших воспитанников военной школы до главных эмиров, были еще раз приведены к присяге — каждый поклялся на Коране хранить верность султану ал-Ашрафу Кансуху ал-Гури, после этого все получили денежное вознаграждение. Султан, со своей стороны, дал обещание не наказывать никого, кто находился под подозрением как потенциальный зачинщик смуты, а также объявил, что увеличит жалование и продовольственный паек. Через несколько дней султанские мамлюки получили новых коней, оружие и амуницию, а старшие эмиры — еще по несколько тысяч динаров, дополнительное денежное вознаграждение было также выдано младшим эмирам и рядовым, около тысячи верховых животных было распределено среди мамлюков-ветеранов, прибавку к пенсии получили вдовы и

⁶ Аз-Захир Кансух приходился родным братом жене ал-Ашрафа Каитбая и был женат на вдове сына этого султана. После свержения с престола аз-Захир Кансух находился под стражей в Александрии. Близкое родство с семьей одного из самых авторитетных мамлюкских султанов делало молодого (ему было около сорока лет) и энергичного аз-Захира Кансуха наиболее вероятным кандидатом на престол.

дети мамлюков. Затем было проведено несколько судебных заседаний по делам *мазалим*⁷. Кансух ал-Гури лично вел разбирательства и настойчиво демонстрировал свою приверженность законам шариата. Эти энергичные меры позволили султану сдержать недовольство подданных и избежать бунта. В конце концов он согласился принять лечение, избавился от мучившего его недуга, и кризис миновал [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 315–324; Petry, 1993, pp. 196–199].

Тяжелая болезнь, близость к смерти подталкивали и султанов, и эмиров к совершению особенно щедрых актов благотворительности. Так, в 1498 г. наместник Дамаска, чувствуя приближение смерти, приказал своему казначею раздать в мечети Омейядов две тысячи динаров беднякам [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 321; Ибн Тулун, 1973, т. 2, с. 86–87]. Иногда раздача милостыни оборачивалась трагедией. В 1399 г., когда по приказу прикованного к постели аз-Захира Баркука беднякам раздавали золотые монеты, в давке погибло более пятидесяти человек [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 12, с. 74–75; ал-Макризи, 1997, т. 5, с. 429].

При Бурджитах существовал обычай пожертвований во время болезни султана, тесно связанный с мамлюкской военно-политиче-

⁷ Институт *мазалим* как структура, предназначенная для прямого и непосредственного вершения правосудия правителем, был продолжением древней традиции, существовавшей в различных формах в Византии, Сасанидском Иране и доисламской Аравии, а также в ранний период истории Халифата. Согласно некоторым источникам, первым халифом, регулярно разбивавшим дела о притеснениях на специальных судебных заседаниях — *мазалим* — был 'Абд ал-Малик (правил в 685–705 гг.), но, вероятнее всего, становление института *мазалим* относится к аббасидской эпохе [Fuess, 2009]. Суд *мазалим* в основном рассматривал жалобы на насилие и притеснение со стороны властей и апелляции на решения судей, причем обратиться к султану за защитой мог любой его подданный, в том числе и *зиммий*, то есть христианин или иудей [Ибн ал-Химси, 2000, с. 161]. После того как в ранний период истории Султаната мамлюков суд *мазалим* достиг высокой степени бюрократизации и проводился во второй половине XIV в. под председательством не султана, но его наместника, с приходом к власти Бурджитов регулярное участие султана в заседаниях по делам *мазалим* было восстановлено. Непосредственное участие султана в таких заседаниях служило весьма наглядной демонстрацией его приверженности принципам справедливого правления, легитимности и авторитета верховной власти [Mauder, 2019, p. 167].

ской культурой, важным элементом которой было искусство верховой езды. Хороший конь, красивая сбруя высокого качества ценились в мамлюкской среде. Золоченое седло, расшитый чепрак были желанной наградой для эмира, а несколько породистых лошадей — достойным подарком для самого султана. Обычай, о котором идет речь, состоял в следующем: конь заболевшего султана выставлялся на торги; в них принимали участие эмиры высшего звена. Каждый предлагал свою цену, и животное (имевшее не только материальную, но и символическую ценность) доставалось тому, кто готов был заплатить больше всех. Полученные в результате торгов деньги распределялись от имени султана в качестве милостыни для неимущих [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 2, с. 452–453; ал-Макризи, 1997, т. 6, с. 137].

Некоторые султаны не ограничивались раздачей милостыни и принимали решение об отмене дополнительных налогов⁸. Так, ал-Ашраф Каитбай, заболевший во время поездки в Сирию в 1477–1478 гг., объявил об отмене налогов на дрова и солому [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 3, с. 132; Ибн ал-Джи‘ан, 1984, с. 87].

К числу богоугодных дел мамлюкских султанов, страдавших от того или иного недуга, относилась и амнистия, а также снятие опалы с провинившихся чиновников или непокорных эмиров. Иногда чересчур поспешные или необдуманные решения приводили к тяжелым последствиям, причем не столько для самих султанов, сколько для их подданных. Так, например, в 1438 г. ал-Ашраф Барсбай, страдая от недуга и, вероятно, чувствуя приближение смерти, спешил совершить как можно больше благодеяний и не ограничился щедрой раздачей милостыни и учреждением *вакфов*⁹, как это делалось обыч-

⁸ Впервые дополнительные налоги (*мукус*), не зафиксированные в мусульманском праве, были введены в IX в. (одним из них был налог на рыбу, выловленную в Ниле и Средиземном море). В мамлюкский период *мукус* получили самое широкое распространение. Этим видом налога облагались едва ли не все виды производства, торговли и другой деятельности, приносящей прибыль — от рынков и мельниц до бань и музыкальных представлений [Alazzam, 2013].

⁹ Термином «*вакф*» обозначают неотчуждаемое имущество, доходы с которого предназначены для определенных целей [Большаков, 1991а, с. 45]. Средства *вакфа* чаще всего расходовались на содержание мечетей, школ, больниц, приютов, странноприимных домов.

но. В начале марта вышел новый указ: всех заключенных выпустили из тюрем. Город наполнился преступниками, среди которых были и воры, и бандиты. Жители Каира опасались грабежей и нападений, не зная, где искать защиты [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 14, с. 279].

Избавление от недуга надеялись получить как за счет благих деяний и строгого соблюдения шариата, так и благодаря помощи врачей. Одним самых известных медиков раннего периода истории мамлюков был практикующий врач и талантливый литератор Ибн Абу Усайби'а (ум. в 1270). Его книга «Отборные сообщения о разрядах врачей» содержит рассказы о врачах и их пациентах, живших в разные эпохи — от древности до Средневековья — не только в арабском мире, но и далеко за его пределами. Сам Ибн Абу Усайби'а был выходцем из семьи врачей и проходил обучение в лучших клиниках того времени. Офтальмологию, например, он осваивал в Каире, в госпитале, основанном Салах ад-Дином (правил в 1169–1193 гг.). Затем стал служить одному из айюбидских наместников в Сирии, который начинал свою карьеру военным рабом — мамлюком, то есть был не арабом и потому, как сетует Ибн Абу Усайби'а, не мог по достоинству оценить все достижения арабской культуры и глубочайшие познания, которыми обладали его подданные [Ibn Abi Usaybi'ah, 2020, p. VII–XI]. Возможно, мамлюки, пришлые рабы-воины, ставшие правителями одного из крупнейших государств средневекового Ближнего Востока, и не разбирались в тонкостях адаба¹⁰, сложных вопросах фикха¹¹ или естественных науках, но они выделяли значительные средства на поддержку деятельности улемов, строительство медресе¹² и госпиталей¹³, учреждали вакфы в пользу мечетей и суфийских ха-

¹⁰ См. выше на с. 258.

¹¹ См. выше на с. 236.

¹² Медресе — система религиозных школ на мусульманском Востоке. Медресе является иранизированной формой арабского слова *мадраса*, что переводится как «место, где учат и учатся», или просто «школа».

¹³ Одним из самых ярких примеров поддержки, которую оказывали мамлюкские султаны развитию медицины, является основание ал-Мансуром Калауном (1279–1290) большой больницы в Каире [Зеленев, 2007, с. 139].

нак¹⁴, в которых были предусмотрены оплачиваемые должности врачей — окулистов, терапевтов, хирургов. Крупные религиозные комплексы, основанные мамлюкскими султанами, включали в себя обширные библиотеки и образовательные учреждения, где обучали в том числе и медицине [Behrens-Abouseif, 1987, p. 3, 8]. Каир и Дамаск, другие города мамлюкской империи стали центрами притяжения для всех, кто стремился к знаниям.

Врачи-фармацевты пользовались почетом и уважением в средневековом мусульманском мире. В мамлюкский период некоторые из них совмещали занятие медициной со службой в государственной администрации. Например, глава корпорации каирских врачей Фатх Аллах б. Му‘тасим ад-Давуди (ум. в 1413) занимал пост начальника султанской канцелярии при аз-Захире Баркуке и ан-Насире Фарадже (правил в 1399–1412 гг.) [Rosenthal, 1978; Behrens-Abouseif, 1987, p. 1–2, 20–21]. Однако судьба придворных лекарей была изменчива, нередко от результата назначенного правителю лечения зависела не только их карьера, авторитет или благосостояние, но и жизнь [Bürgel, Käs, 2016, p. 349]. Так, в 1438 г., когда богоугодные дела и послушное исполнение всех врачебных предписаний не принесли облегчения ни страждущей душе ал-Ашрафа Барсбая, ни его телу, измученному болезнью, был издан приказ казнить двух врачей, поскольку султан подозревал, что они назначили ему неверное лечение. Барсбаю становилось все хуже и хуже, каирские доктора стремились избежать личной ответственности, страшась последствий, и новые снадобья назначал только большой консилиум [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 14, с. 281–282].

Султаны не всегда доверяли врачам и нередко охотно принимали советы от тех, кто обещал избавить их от недуга с помощью заклинаний, магических сил и т.п. Среди мамлюков вообще были довольно популярны магия, алхимия, вера в талисманы, что, по-видимому, объяснялось влиянием шаманизма, привнесенным из «домусульман-

¹⁴ Ханака — суфийская обитель, место совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев [Акимушкин, 1991, с. 272]. В бурджитский период в ханаках наряду с деятельностью суфиев имело место преподавание традиционных для ислама суннитского толка религиозных дисциплин [Little, 1991, p. 104].

ского» прошлого некоторых мамлюков, а также распространением на севере Африки магических, сакральных практик [Naarmann, 1988, р. 97]. Вера в магическую силу камня заставила ал-Ашрафа Кансуха ал-Гури носить специально изготовленные для него золотые перстни с рубинами, которые должны были, как утверждали знатоки, защитить его от чумы [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 297]. Кансуху ал-Гури, как и его предшественникам на мамлюкском троне (не носившим перстней с рубинами), удалось избежать «черной смерти», однако эпидемии этой страшной болезни приводили к значительному сокращению численного состава мамлюкской армии и тяжело сказывались на социально-политическом и экономическом положении государства мамлюков.

Мамлюки и «черная смерть»

Именно на период правления мамлюков в Египте и Сирии пришлось вторая в истории человечества пандемия чумы, получившая название «черная смерть». Между тем еще до пандемии XIV в. жители Сирии и Египта сталкивались с локальными эпидемиями этой болезни. В начальный период правления мамлюков, в 1258 г., после того как монголы захватили Багдад, чума пришла в Сирию. В Алеппо число умерших достигало 1200 человек ежедневно. По мнению некоторых хронистов, источником эпидемии была разоренная аббасидская столица, где некому было хоронить мертвых [Ибн Касир, 1988, с. 203].

Первая мощная волна «черной смерти» захлестнула Египет и Сирию в 1348–1349 гг. Арабский историк ал-‘Айни (1361–1451) вспоминает: «Оказался недостаток во всех товарах, вследствие незначительности привоза их, так что бурдюк воды обходился в землях египетских дороже 10 дирхемов... Рассказывал мне отец мой (да помилует его Аллах!), что он в то время был молодым человеком и что он приходил к покойникам в молельню, чтобы молиться за них, что люди, уставая от непрерывной ходьбы, потом безотлучно стали находиться в молельне айнтабской¹⁵, и как только приносили покойника, так

¹⁵ Город Айнтаб (совр. Газиантеп, Турция) находился на северных границах мамлюкской Сирии.

над ним совершали молитву. Иногда молились за один раз над 50 или более покойниками, и дошло (наконец) дело до того, что не хватало ни омывателей (трупов), ни носильщиков, ни могильщиков. Закапывали иногда по 10 и по 20 (трупов) в одну яму. Не стало людей в домах; в последних были брошенные пожитки, утварь, серебряные и золотые деньги, но никто не брал их... Умирали они (люди) от кровохарканья. Случалось, что человек поест, пойдет и заговорит с своими приближенными, вдруг захаркает кровью, и не пройдет самого короткого мгновенья, как с ним уже все покончено» (цит. по: [Тизенгаузен, 1884, с. 529–530]).

В дальнейшем крупные эпидемии повторялись в среднем каждые восемь-девять лет [Dols, 1979, p. 168–169].

Первый год правления бурджитских султанов был отмечен вспышкой чумы в Дамаске. В 1385 г. более тысячи человек, как сообщают хронисты, погибло от чумы в Алеппо, а в 1392 г. эпидемия в этом городе достигла такого размаха, что некоторые источники оценивают количество жертв чуть ли не в 150 тысяч [ат-Тараунах, 2010, с. 48]. В 1388 г. во время чумы в Египте начались сильнейшие песчаные бури. Эпидемия свирепствовала в течение трех месяцев, унося, как сообщают современники этих событий, только в Каире около трехсот жизней ежедневно, а в самый тяжелый период эта цифра достигала нескольких тысяч [A Chronicle of Damascus..., 1963, vol. 2, p. 3; Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 11, с. 207; Richardson, 2012, p. 38]. Чума 1403–1404 гг. привела к разрушительным последствиям для ирригационной системы Египта, которые усугублялись из-за повторяющихся эпидемий на протяжении всего XV в. [Borsch, 2005, p. 42–43]. В 1416 г. чума распространилась в Сирии, Верхнем и Нижнем Египте. В 1420 г. она началась с Александрии [ал-Макризи, 1997, т. 6, с. 408, т. 7, с. 10]. Зимой 1429–1430 гг. эпидемия охватила города Иерусалим, Сафад, Дамаск и докатилась до Египта. Только в Каире погибло более 90 тыс. жителей [Borsch, 2005, p. 24; Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 14, с. 171]. Согласно сообщению ас-Сайрафи (1416–1495), во время эпидемии 1438 г. за четыре месяца в Египте погибло около 100 тыс. человек [ас-Сайрафи, 1970–1994, т. 3, с. 419]. Во время чумы 1444 г. в Каире в первый месяц распространения болезни каждый день умирало около трехсот человек, в следующем месяце — уже около пятисот.

Султан аз-Захир Джакмак (правил в 1438–1453 гг.) был вынужден приостановить подготовку к походу на Родос, и военная экспедиция была отправлена только после того, как эпидемия стала отступать [Ибн Тагри Бирди, 1990, с. 103–104; Neustadt, 1946, р. 68–69]. В 1449 г. количество умерших от чумы в Каире превысило тысячу человек [Ибн Тагри Бирди, 1990, с. 202]. В 1450 г. чума снова пришла в Каир, распространилась в сельской местности, где смертность была еще выше, чем в городе. В начале весны в Каире каждый день умирало 3–4 тыс. человек. В 1459 г. чума в Сирии унесла жизни около 200 тыс. человек. В 1459 г. в Газе от чумы умирало, по некоторым сведениям, до семисот человек в день. В 1459 г. чума добралась до Каира и продолжала свирепствовать в Египте до конца весны [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 16, с. 105, 108, 109, 111, 113–119]. В 1468 г. эпидемия охватила все провинции Султаната мамлюков. В Дамаске люди умирали и от болезни, и от голода, потому что лето выдалось засушливым, и цены на зерно были очень высокими, а когда в 1469 г. эпидемия подошла к своему пику, число умерших достигало тысячи человек ежедневно. Эпидемия стала перемещаться в восточные провинции Сирии, но цены в Дамаске продолжали оставаться высокими. Особенно тяжелыми выдались 1476–1477 годы. Продолжительная засуха привела к нехватке воды в Каире. Летом за один кувшин давали пять динаров, но даже за такую цену раздобыть воду было трудно. В цитадели вспыхнул пожар. Серьезно пострадало несколько построек, и на ремонт пришлось потратить значительную сумму из казны султана. Распространение чумы началось в восточных областях Султаната, а зимой 1476–1477 гг. первые случаи заболевания были зафиксированы уже в Каире. В феврале чума проникла в казармы цитадели, к концу зимы количество умерших мамлюков достигло 400 человек, а горожан — тысячи. В марте уже около 80 мамлюков умирало ежедневно. Подсчет потерь, произведенный в первых числах апреля, показал, что чума унесла жизни около 2 тыс. мамлюков, 25 евнухов и такого количества слуг, что султан чуть ли не сам носил подносы с едой из кухни. Погибли многие эмиры. В некоторых городах Египта и Сирии, где первая волна чумы уже прошла, началось повторное распространение заболевания. Только в 1477 г. эпидемия пошла на спад [ал-Бусрави, 1988, с. 34–36, 38, 81; ал-Малати, 2002, т. 6., с. 340, 343,

357, 361, 365–366, 392; т. 7, с. 155, 161, 167, 168, 169, 171, 174, 176, 177–178]. В 1490 г. в Каире от чумы умирало до 20 тыс. человек ежедневно, в Дамаске — около 3 тысяч, в Алеппо — 1,5 тысячи [Lutfi, 1983, p. 326]. В 1492 г. эпидемия вспыхнула с новой силой. Историк XV в. ас-Сахави сообщает, что только султанских мамлюков умерло от 3,7 до 4 тысяч, и такого размаха эпидемия не достигала в Египте с середины XIV в. [Зеленев, 2007, с. 151; Petry, 1994, p. 19; ас-Сахави, 1995, т. 3, с. 1237–1239]. В следующем году в Каир снова пришла чума. В 1513 г. распространение чумы в Каире совпало со сходом селевых потоков и землетрясением [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 3, с. 287; т. 4, с. 297]. Всего за период с 1348 по 1517 г. вспышки и крупные эпидемии чумы более пятидесяти раз были отмечены в государстве мамлюков.

Упоминания о количестве умерших, нередко встречающиеся в исторических сочинениях мамлюкского периода, едва ли можно признать достоверными. Скорее они могут свидетельствовать о размахе эпидемии [Dols, 1977, p. 301]. А вот сообщения о потерях среди мамлюков султана, вероятно, отличаются большей точностью, хотя бы потому, что каждый из воинов был занесен в специальный реестр, получал довольствие и т.п. Во время эпидемий уровень смертности среди мамлюков был гораздо выше, чем среди местного населения [Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 14, с. 273; Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 309; Neustadt, 1946, p. 68–69]¹⁶.

Особенно тяжелые последствия для армии имели эпидемии 1490–1492 гг., которые пришлось на последние годы войны с османами (1485–1491) и первые послевоенные годы. Еще раньше походы османов в Крым в 1475 г. и на Кавказ в 1484 г. привели к нарушению поставки военных рабов в Египет [Ланда, 2005, с. 65], а на период войны 1485–1491 гг. османы наложили запрет на транспортировку рабов в Султанат мамлюков [Rapoport, 2007, p. 14]. Сокращение притока новых невольников совпало с мощными вспышками чумы

¹⁶ Рабы, наложницы и дети также обладали меньшей сопротивляемостью к болезни, чем взрослое автохтонное население Египта и Сирии. Во время эпидемий едва ли находилась хотя бы одна семья мамлюкского эмира, не потерявшая ребенка. От чумы умирали и дети султанов. Ибн Ийас отмечает, что в 1513 г. вспышка чумы в Каире не была тяжелой, но потери среди мамлюков все равно были велики [Ибн Ийас, 1931–1975, т. 4, с. 306–307, 310].

в Египте, которая уносила жизни в первую очередь молодых, только что ввезенных мамлюков, не успевших адаптироваться к новым условиям. Потеря численного состава требовала восполнения, а значит, денег на покупку новых рабов. Султаны увеличивали размер земельного налога, эмиры стремились присвоить — частично или полностью — суммы, которые выделялись на поддержание ирригационной системы. Все это вкупе с сокращением сельского населения¹⁷, которое страдало от чумы не меньше, чем городское, приводило к разрушительным последствиям для аграрного сектора экономики Египта [Borsch, 2005, p. 48–54; Varlik, 2015, p. 163]. Еще одним негативным последствием сокращения численного состава армии стало постепенное понижение уровня военной подготовки мамлюков. Необходимость быстро заменять выбывший контингент новобранцами зачастую вынуждала султанов проводить обучение и воспитание молодых рабов «по сокращенной программе».

Распространение чумы сопровождалось повышением цен на продукты, что тяжело сказывалось на положении местного населения, а к середине XV в. из-за постепенного сокращения доходов казны — и на снабжении мамлюков султана. Особенно страдали молодые мамлюки, жившие в казармах, не имевшие собственных домов и находившиеся на полном казенном обеспечении. Голод и ужасающая картина смерти, десятками уносившей их товарищей, толкали отчаявшихся воинов к насилию. Ощущая скудость жалования и пайка, мамлюки султана, пользуясь полной безнаказанностью, переходили все границы дозволенного и буквально грабили каирских торговцев, отбирая нужные им товары — продукты, одежду, верховых животных — по заниженным ценам или вовсе без платы. В 1460 г. в Каире сложилась крайне тяжелая обстановка. Быстро распространялась эпидемия чумы, поднялись цены, наблюдалась нехватка основных продуктов питания. В конце концов мамлюки султана совершили нападение на одного из главных чиновников государства, *устадара* (управляющего резиденцией султана), в обязанности которого в числе прочего входил контроль за снабжением воинов, находившихся в

¹⁷ О сокращении сельского населения и влиянии эпидемий на демографическую ситуацию в султанате в целом см. [Dols, 1977, p. 143–235].

казармах цитадели, всем необходимым [ал-Малати, 2002, т. 6, с. 76; Ибн Тагри Бирди, 1992, т. 16, с. 117].

Не все мамлюки султана находились в равном положении. Наиболее привилегированную часть составляли купленные правящим султаном рабы (*джулбан*). Другое подразделение объединяло мамлюков, перешедших на службу к султану после смерти его предшественников (*караниса*). Мамлюки султана, купленные и воспитанные им, были главной его защитой и опорой. В условиях нединастийной системы престолонаследия каждый следующий султан стремился заполнить казармы собственными мамлюками и удалить за пределы цитадели, оплота своей власти и безопасности, мамлюков, принадлежавших его предшественникам или другим эмирам, которые в случае кризиса могли поддержать других претендентов на трон [Ayalon, 1953, pp. 205–207, 209, 220–221]. Стремление султана укрепить позиции собственного «дома» приводило к тому, что *джулбан* получали все больше и больше привилегий. В середине XV в. это подразделение приобрело особое положение в войске султана и стало играть заметную роль и в политической, и в социальной жизни государства. Вместе с тем наметился конфликт между *джулбан* и *караниса*. В отличие от *джулбан*, которых султаны старались беречь, основное бремя военных походов ложилось на плечи *караниса*, при этом жалование они получали в лучшем случае такое же, как и молодые мамлюки, а часто — значительно меньшее; бывало, что дополнительных выплат, предназначенных всем султанским мамлюкам, они не получали вовсе [Ayalon, 1954, p. 86]. *Джулбан* требовали все больших привилегий и, наконец, пользуясь едва ли не полной безнаказанностью, стали претендовать на наследство *караниса* и самостоятельно присваивать себе их земельные участки (*икта*)¹⁸. Эпидемии чумы, во время которых погибало значительное количество мамлюков, открывали тем из *джулбан*, кто оставался в живых, широкие возможности для получения новых земельных наделов. Так, во время чумы 1460 г. *джулбан*

¹⁸ *Икта* — передача государством права получения поземельного налога с определенной территории [Большаков, 1991b, с. 94]. Для мамлюкских эмиров получение *икта* — как правило, одного или нескольких земельных наделов — было обусловлено несением военной службы.

стали присваивать земельные участки, принадлежавшие воинам из отрядов эмиров-ветеранов (*караниса*), а также потомкам мамлюков (*икта' авлад ан-нас*). «Если хозяин был здоров, они ждали его болезни, а если болен — поджидали, когда умрет», — пишет Ибн Тагри Бирди [Ibn Taghrī Birdī, 1992, vol. 16, p. 118]. По существу, речь шла о перераспределении земельного фонда в пользу мамлюков султана.

В конце XV — начале XVI в. отмечаются убийства *караниса*, которые *джулбан* совершали с целью захвата их земельных наделов. Безнаказанность молодых мамлюков султана, стремившихся любыми способами получить земельные участки, привела к тому, что в Каире в 1507 г. один из *караниса*, которому посчастливилось выздороветь после тяжелой болезни, был убит мамлюками *джулбан*, разочарованными таким исходом событий и не желавшими упускать из рук надел этого пожилого воина, на получение которого они рассчитывали. В дальнейшем убийства *караниса* с целью получить их земли стали едва ли не обычной практикой, при этом султан игнорировал сообщения о всех таких случаях, и никто из *джулбан* не был наказан [Семенова, 1958, с. 87; Ayalon, 1954, p. 88; Ибн ал-Химси, 2000, p. 277].

Ветераны-*караниса* страдали от бесчинств *джулбан* и вынуждены были постоянно мириться с тем, что султан отдает предпочтение своим собственным мамлюкам — и когда встает вопрос о том, кому оставаться в столице, если войско отправляется в тяжелый поход, и когда принимает решение о том, какому из подразделений выплачивать жалованье в первую очередь и в большем размере. Во второй половине XV — начале XVI в. султаны не только не пытались ограничить своеволие своих молодых воспитанников, но и подкрепляли их привилегированное положение новыми указами. Так, в Каире было объявлено, что никто не смеет препятствовать каким бы то ни было действиям мамлюков султана, а всякому, кто посмеет удерживать хотя бы уздечку коня такого мамлюка, будет отрублена рука. Это распоряжение султана фактически узаконило грабежи, которым подвергались жители столицы, прежде всего торговцы, со стороны султанских мамлюков. Бесчинства *джулбан* вызывали возмущение как у местного населения, так и у старших офицеров, которые подобными привилегиями не располагали. Перед решительным сражением с османами в 1516 г., когда мамлюкское войско находилось

в Алеппо, Кансух ал-Гури раздал своим *джулбан* лошадей, оружие и щедрые награды, *караниса* при этом не получили ничего. Старшие офицеры тоже остались без подарков — их лояльность султан решил подкрепить еще одной торжественной клятвой верности, которую они должны были дать перед всем войском во время парада [Семёнова, 1966, с. 130]. Раскол в мамлюкской армии из-за противоречий между *джулбан* и *караниса* повлиял на исход сражения при Мардж Дабик и стал одной из причин поражения армии Кансуха ал-Гури в войне с османами.

Заключение

Болезни мамлюкских султанов, как и эпидемии чумы, приводили к росту социальной напряженности, затрудняли проведение военных кампаний, создавали предпосылки для вспышек насилия и ослабления центральной власти.

Почувствовав недуг или опасаясь приближения смерти, султаны и эмиры стремились к совершению богоугодных дел. Несмотря на то что на раздачу милостыни иногда выделялись действительно огромные суммы, а амнистия становилась для некоторых счастливым избавлением от несправедливого наказания, значение таких разовых, спорадических проявлений щедрости и строгого следования законам шариата было ничтожно мало по сравнению с той обширной благотворительной деятельностью по поддержанию религиозных, образовательных, медицинских учреждений, которую вели представители мамлюкской политической элиты на регулярной основе¹⁹. Более того, чрезмерность или поспешность, которую проявлял нездоровый султан в стремлении заслужить прощение Всевышнего, иногда приводила скорее к негативным, чем к позитивным последствиям для населения султаната.

Эпидемии чумы стали одним из факторов, которые обусловили постепенное снижение боеспособности мамлюкской армии. Высокая смертность среди мамлюков приводила к резкому сокращению

¹⁹ О благотворительной деятельности мамлюкских эмиров и султанов см. [Al-Harithy, 2009; Frenkel, 2009; Ragab, 2015; Sabra, 2000].

численного состава. Чтобы компенсировать потери, нужны были новые рабы, средства на их покупку и обучение. Эпидемии ложились тяжким бременем на экономику Султаната, истощая людские и финансовые ресурсы. Необходимость быстрого пополнения корпуса мамлюков в условиях политического кризиса или военных действий вынуждала султанов пренебрегать полноценной подготовкой новых рабов, которая занимала несколько лет, что негативно сказывалось как на дисциплине, так и на боевых качествах воинов.

Гибель большого количества мамлюков во время вспышек чумы приводила к одновременному «освобождению» десятков земельных наделов. Вопрос о перераспределении земельных наделов решался в экстремальных условиях эпидемии, и нередко один и тот же участок менял нескольких владельцев в течение одного дня. Преимущество при этом было на стороне молодых мамлюков *джулбан*, которые, пользуясь критической ситуацией, безнаказанно присваивали себе наделы ветеранов — *караниса*. Так складывались предпосылки для углубления раскола в армии. Конфликт между купленными самим султаном мамлюками и теми, которые перешли к нему на службу от других султанов и эмиров, нарастал на фоне повторявшихся эпидемий чумы на протяжении второй половины XV — начала XVI в. и стал одной из причин падения власти Бурджитов.

Библиография

- Аимушкин О.Ф. Ханаках // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 272–273.
- Большаков О.Г. Вакф // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991а. С. 45.
- Большаков О.Г. Икта' // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991б. С. 94.
- Зеленев Е.И. Мусульманский Египет. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.
- Ланда Р.Г. История арабских стран. М.: Восточный университет, 2005.
- Семенова Л.А. Основные направления развития феодального землевладения в Египте в XV в. // Советское востоковедение. 1958. № 3. С. 83–90.
- Семенова Л.А. Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М.: Наука, 1966.

- Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб.: Издано на иждивение графа С.Г. Строганова, Типография Императорской Академии наук, 1884.
- A Chronicle of Damascus 1389–1397 by Muhammad ibn Sasra / trans., ed., and annotated by W.M. Brinner. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1963.
- Alazzam I.M. The (Mukus) Taxes in Egypt during the Mameluke Era (648 AH/1250 AD–923 AH/1517) // Asian Social Science. 2013. Vol. 9. No. 9. P. 234–245.
- Al-Harithy H.N. Charity and Piety: Sabil-Kuttab and the Conception of Water during the Mamluk Period // Rivers of Paradise: Water in Islamic Art and Culture. 1 / ed. by S. Blair, J. Bloom. New Haven: Yale University Press, 2009. P. 161–183.
- Ayalon D. Studies on the Structure of the Mamluk Army — I // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1953. Vol. 15. No. 2. P. 203–238.
- Ayalon D. Studies of the Structure of the Mamluk Army — III // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1954. Vol. 16. No. 1. P. 57–90.
- Behrens-Abouseif D. Fath Allāh and Abū Zakariyya: Physicians under the Mamluks. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1987.
- Borsch S.J. The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Bürge J.C., Käs F. Ärztliches Leben und Denken im arabischen Mittelalter. Leiden: Brill, 2016.
- Dols M.W. The Black Death in the Middle East. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Dols M.W. The Second Plague Pandemic and Its Recurrences in the Middle East: 1347–1894 // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1979. Vol. 22. No. 2. P. 162–189.
- Frenkel Y. Piety and Charity in Late Medieval Egypt and Syria // Charity and Giving in Monotheistic Religions / ed. by M. Frenkel, Y. Lev. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. P. 175–202.
- Fuess A. Zūlm by Mazālim? The Political Implications of the Use of Mazālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans // Mamlūk Studies Review. 2009. Vol. 13. No. 1. P. 121–147.
- Haarmann U. Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt and Syria // Journal of Semitic Studies. 1988. Vol. XXXIII. No. 1. P. 81–114.

- Ibn Abi Usaybi'ah*. Anecdotes and Antidotes. A Medieval Arabic History of Physicians / ed. by H. Sharp Cockrell and with introduction by G.J. van Gelder. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Little D.P.* The Nature of Khanaqahs, Ribats and Zawiyas under the Mamluks // Islamic Studies Presented to Charles J. Adams / ed. by W. B. Hallaq, D. P. Little. Leiden: Brill, 1991. P. 91–107.
- Lutfi H.* A Study of Six Fourteenth Century Iqrars from al-Quds Relating to Muslim Women // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1983. Vol. 26. P. 246–294.
- Mauder C.* Childless Rule and the Sultan's Son: Muḥammad b. Al-Ghawrī and the Mamluk System of Succession in Early 16th-Century Egypt // Norm, Normabweichung und Praxis des Herrschaftsübergangs in transkultureller Perspektive. Göttingen: V&R unipress, Bonn University Press, 2019. P. 161–185.
- Mordtmann J., Ménage V.* Dhū'l-Ḳadr // The Encyclopaedia of Islam / ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Vol. 2. Leiden: E.J. Brill, 1991. P. 239–240.
- Neustadt D.* The Plague and its Effects upon the Mamluk Army // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1946. No. 1. P. 67–73.
- Petry C.F.* Twilight of Majesty: The Reigns of Mamlūk Sultans Al-Ashraf Qāyt-bāy and Qānṣūh al-Ghawrī in Egypt. Seattle: University of Washington Press, 1993.
- Petry C.F.* Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power. State University of New York Press, 1994.
- Post J., Robins R.* When Illness Strikes the Leader: The Dilemma of the Captive King. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- Ragab A.* The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Rapoport Y.* Women and Gender in Mamluk Society: An Overview // Mamlūk Studies Review. 2007. Vol. 11. No. 2. P. 1–47.
- Richardson K.L.* Difference and Disability in the Medieval Islamic World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Rosenthal F.* The Physician in Medieval Muslim Society // Bulletin of the History of Medicine. 1978. Vol. 52. No. 4. P. 475–491.
- Sabra A.A.* Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250–1517. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Varlik N. Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347–1600.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Ал-Бусрави Али б. Йусуф.* Тарих ал-Бусрави («История ал-Бусрави»). Тах-кик ал-‘Улаби, Акрам Хасан. Дамаск: Дар ал-Ма‘мун ли-т-турас, 1988. На арабском языке.
- Ал-Макризи Таки ад-Дин.* Ас-Сулук ли-ма‘рифат дувал ал-мулук («Пути познания династий владык»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1997. На арабском языке.
- Ал-Малати Абд ал-Басит б. Халил б. Шахин.* Найл ал-амал фи дайл ад-дувал («Достижение ожидания относительно продолжения “Держав”»). Бейрут: ал-Мактаба ал-‘асрийа, 2002. На арабском языке.
- Ас-Сайрафи Али б. Давуд.* Нузхат ан-нуфус ва-л-абдан фи таварих аз-заман («Отдых для душ и тел в историях времен»). Каир: Дар ал-кутуб, 1970–1994. На арабском языке.
- Ас-Сахави Мухаммад б. Абд ар-Рахман.* Ваджиз ал-калам фи ад-дайл ‘ала дувал ал-ислам («Краткое слово в дополнение к “Странам ислама”»). Бейрут: Му‘ассасат ар-Рисала, 1995. На арабском языке.
- Ат-Тараунах М.М.* Ал-Ауби‘а (ат-тава‘ин) ва-асаруха ал-иджтима‘ийа фи ‘аср ал-мамалик ал-джаракиса (784–922 х. / 1382–1517 м.) («Эпидемии (чумы) и их социальное влияние в эпоху черкесских мамлюков (784–922/1382–1517)») // ал-Маджалла ал-урдунийа ли-т-тарих ва-л-асар. 2010. Т. 4. № 3. С. 46–61. На арабском языке.
- Ибн ал-Джи‘ан Абу-л-Бака’ Мухаммад б. Йахйа.* Ал-Каул ал-мустазраф фи сафр Маулана ал-Малик ал-Ашраф («Занимательная речь о путешествии нашего владыки ал-Малика ал-Ашрафа»). Триполи: Маншурат Джаррус Брисс, 1984. На арабском языке.
- Ибн ал-Химси Ахмад б. Мухаммад б. Умар ал-Ансари.* Хавадис аз-заман ва-вафайат аш-шуйух ва-л-акран («События времен и некрологи старейшин и сверстников»). Бейрут: Дар ан-нафа‘ис, 2000. На арабском языке.
- Ибн Ийас Мухаммад б. Ахмад ал-Ханафи.* Бада‘и‘ аз-зухур фи вака‘и‘ ад-духур («Редкие цветы среди событий эпохи»). Лейпциг, Стамбул, Штутгарт: Franz Steiner Verlag, 1931–1975. На арабском языке.
- Ибн Касир Абу ал-Фида.* Ал-Бидайа ва-н-нихайа («Начало и конец»). Бейрут: Мактабат ал-ма‘ариф, 1988. На арабском языке.
- Ибн Тагри Бирди Абу ал-Махасин Йусуф Джамал ад-Дин.* Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира («Блестящие звезды владык

Египта и Каира»). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя, 1992. На арабском языке.

Ибн Тагри Бирди Абу ал-Махасин Йусуф Джамал ад-Дин. Хавадис ад-дур фи мада ал-аййам ва-ш-шухур («События веков на протяжении дней и месяцев»). Бейрут: ‘Алам ал-кутуб, 1990. На арабском языке.

Ибн Тулун Шамс ад-Дин Мухаммад б. ‘Али. И‘лам ал-вара би-ман вуллийа на‘ибан мин ал-атрак би-Димашк аш-Шам ал-Кубра («Уведомление для рода человеческого о тех из числа тюрок, кто был назначен наместником в Дамаске Великого аш-Шама»). Каир: Матба‘ат Джами‘ат ‘Айн Шамс, 1973. На арабском языке.

И.А. Царегородцева, В.А. Цех

Сохранить жизнь или спасти душу? Ответ мусульманского права на коронавирусные реалии

Введение

Уединение так и не стало массовым явлением в исламе, и даже мусульманские мистики, отшельники и аскеты зачастую предпочитали не порывать все связи с бранным миром¹. Общинность, взаимодействие индивидов друг с другом и с социумом и правила, это взаимодействие регулирующие, легли в основу жизнедеятельности мусульманских сообществ практически с самого возникновения ислама.

С переездом первых мусульман во главе с Мухаммадом из Мекки в Медину принципы общинной жизни стали укрепляться. Постепенно появлялись и усложнялись правила ритуальных действий (например, молитва и пост), морально-этического поведения, военно-экономических договоров, торговых транзакций, административного регулирования и внешнеполитических сношений. Часть этих правил была более или менее ясно выражена в тексте откровения — Коране. О других вопросах высказывался Мухаммад, и так появилась Сунна — собрание речений пророка и рассказов о его поступках, которое уже с ранних времен стало служить уточняющим Коран руководством для мусульман.

Но времена менялись, и вслед за пророком стали уходить из жизни его ближайшие сподвижники, к которым мусульмане обращались за разъяснением имевшихся наставлений и созданием новых правил общинной жизни. Авторитета халифов, которые для верующих отстояли все дальше от идеала благочестивого правителя, каким был

¹ См. подробнее в этой монографии главу, написанную М.А. Алонцевым, на с. 232–249.

Мухаммад, не хватало, чтобы вводить новые правила, регулирующие жизнь в молодом государстве. Кто-то другой должен был взять на себя эту роль. И это сделали мусульманские правоведы.

Примерно с VIII в. формируются сначала небольшие правоведческие кружки, а затем и целые школы, которые известны под арабским названием *мазхабов*. Именно они в течение нескольких веков несли на себе основной груз ответственности за создание правил, регулирующих жизнь в государствах, живущих под управлением мусульманских династий. Сами правители поначалу мало вмешивались в работу правоведов, оставляя за собой только право инициировать изыскания и вводить разработанные правоведами правила в общественную и государственную жизнь.

Школы развивались по-разному: в одних унификация базы источников и методов работы с ними шла быстрее, в других — медленнее, третьи предпочитали синтезировать то, что уже сделали их предшественники и современники. До наших дней дожили пять крупных правоведческих школ — четыре суннитских (ханафитская, маликитская, шафиитская, ханбалитская) и одна шиитская (джафаритская). В каждой из них сложилась своя традиция работы с первоисточниками и методами извлечения из них правовых предписаний.

В IX–X вв. авторитет правоведов падает; это время характеризуется иногда как «закрытие врат *иджтихада*»² и означает резкое снижение или даже полную остановку правоведческих изысканий. Некоторые (как среди исследователей, так и среди мусульман) полагают, что к указанному моменту правоведы создали столь обширный материал, что его должно было хватить на века.

² Иджтихад — арабское слово, буквально означающее «проявление усердия», «старание». В мусульманском праве этим понятием стали обозначать любую мыслительную работу правоведов по формулированию правовых норм на основе первоисточников — Корана и Сунны. Большую часть истории иджтихад ассоциировался с рациональными методами извлечения новых правовых норм из авторитетных источников и противопоставлялся понятию *таклид* (букв. «подражание», «имитация»), что означало следование уже имевшимся правовым нормам и, как правило, отсутствие необходимости создавать новые правовые предписания.

Мусульманские реформисты конца XIX — начала XX в. полагали, что «закрытие врат иджтихада» стало одной из основных причин отставания мусульманского мира от Запада в Новое время, и призывали «снова открыть врата». На их языке это чаще всего означало одновременно внедрение рациональных методов толкования первоисточников и возвращение к их первоначальному смыслу, искаженному средневековыми правоведами и извращенному рядом мусульманских правителей³.

Идеи реформистов были подхвачены рядом лидеров антиколониального движения на мусульманском Востоке, но в полной мере нигде так и не были реализованы. По сей день они, однако, будоражат умы и вызывают к жизни все новые проекты и предложения по реформированию мусульманского права⁴, без которого (в той или иной его форме) невозможно, пожалуй, существование ни одного мусульманского сообщества — будь то диаспора мусульман в странах Европы или же мусульманские государства, правители которых призывают уповать на Бога в решении насущных проблем.

Мусульманское право с самого начала своего формирования помогает регулировать внутри- и межобщинные отношения: правоведы формулируют нормы взаимодействия различных групп и индивидов, разъясняют правила поведения в конкретных ситуациях, предлагают решения ранее не возникавших проблем. И хотя правила, разрабатываемые мусульманскими правоведами и обнародуемые в виде *фетв*⁵, не всегда принимают форму закона, представленные в них решения часто либо закрепляют уже достигнутый в государстве и/или обществе консенсус, либо легитимируют нововведения. Уважающий себя правитель государства, в котором большинство верующих — мусульмане, едва ли откажется обратиться к квалифицированному правоведу и спросить о его мнении по актуальной повестке. Так нередко закрепляются взаимозависимые отношения между правителями и правоведами: правителю необходимо, чтобы

³ Подробнее см., например: [Knysh, 2011, p. 398–424].

⁴ Подробнее о дискуссии о соотношении понятий «мусульманское право», «фикх» и «шариат» см. [Сюкияйнен, 1986, с. 7–30].

⁵ От араб. *фатва* — правовое заключение или рекомендация.

правовед разъяснил целесообразность и легальность того или иного решения с точки зрения мусульманских источников, а правовед, искренне убежденный в действенности мусульманской системы регулирования отношений в государстве, разумеется, будет рад, если его решения примут форму обязательного для всех граждан государства закона.

Распространение COVID-19 в 2020 г. привело к изменению целого ряда принятых в мусульманских сообществах правил. В первые же недели разрастания эпидемии мечети стали повсеместно закрываться. Для мусульман это означало нарушение привычной социальной и общинной жизни. Хотя, согласно традиции, верующий может молиться где угодно, еженедельное посещение пятничной молитвы все же наполняет духовную жизнь мусульманина особым смыслом: в мечети как нигде он чувствует себя частью общины. У мечети есть и иные функции: это и школа, и клуб по интересам (духовным и нравственным, разумеется), и место встречи родственников и друзей. В ряде случаев в мечети находят кров и пропитание нуждающиеся, а дежурный имам готов посоветовать, как поступить в той или иной ситуации. Мечеть — пространство, где заключаются браки, проходят именная церемония новорожденных и провожают усопших.

Другая важная сфера, претерпевшая изменения после начала пандемии, — это система паломнических туров в священные города ислама — Мекку и Медину. Паломничество (*хадж*) — один из пяти столпов ислама наряду со свидетельствованием единства Бога и пророческой миссии Мухаммада, пятикратной молитвой, милостыней и постом. Все пять столпов обязательны к исполнению, и хотя увидеть Каабу и Заповедную мечеть суждено далеко не каждому (удовольствие не из дешевых), каждый мусульманин должен к этому стремиться.

Весной 2020 г. Саудовская Аравия объявила о приостановке паломничества в Мекку и Медину, и летом мир облетели фотографии непривычно пустого пространства вокруг Каабы. Не первый раз в истории ислама временно прекратилось массовое паломничество мусульман к главным святыням⁶; однако текущие изменения tradi-

⁶ Самая распространенная причина приостановки паломничества в прошлом — тоже медицинская, и большинство таких случаев выпало на XIX век:

ционного порядка проведения одного из основных мусульманских ритуалов необходимо было обосновать не только с медицинской, но и с религиозной точки зрения.

Это и ряд других изменений, привнесенных в жизнь мусульманских общин эпидемией коронавируса, не могли остаться без внимания мусульманских правоведов. Появились многочисленные *фетвы*, разъясняющие с богословско-правовой точки зрения, как мусульманам вести себя в новых для себя условиях [Царегородцева, Гукеев, Чепайкина, 2021]. Активизация правоведческой работы по всему мусульманскому миру спровоцировала новую волну общественных дискуссий в духе мусульманского реформизма, в которых главный вопрос можно сформулировать так: а что, собственно, будет с мусульманским правом после столь глубокого социального излома, способно ли оно выработать эффективный ответ на вызовы эпохи коронавируса? Последний вопрос повлек за собой и следующий: не приведет ли новая реальность к разрушению привычной системы отношений, сложившейся на основе и/или под большим влиянием мусульманского права?

Для ответа на эти вопросы мы обратились к публикациям на арабском языке, авторы которых не просто рассуждают о том, какие нужны правовые решения в текущих условиях, но и ссылаются на мусульманские первоисточники в обоснование своих предложений. Нас интересовали прежде всего материалы авторов, которые помещают подобные рассуждения в контекст развития мусульманского права в целом. Было важно понять, готово ли мусульманское право каким-либо образом реагировать на обилие рекомендаций, которые выносятся мусульманскими же учеными и правоведами в ответ на распространение эпидемии коронавируса, осмысливается ли этот процесс как переломный в истории развития мусульманских теорий права⁷.

в 1814 г. Мекка и Медина закрывались для приезжих паломников из-за чумы, в 1846 г. — из-за холеры, в 1895 г. — из-за тифа.

⁷ Теории права в исламе (*усул ал-фикх*) — это такие теории, которые предлагают что-то поменять в текущем состоянии мусульманского права, чтобы оно лучше отвечало требованиям современности: отношение к первоисточникам и их толкованию; методологию выведения правовых рекомендаций из пер-

Поиск в интернете по ключевым словам на арабском языке обнаружил относительно небольшое число релевантных источников. В некоторых случаях это были публицистические материалы, размещенные на популярных интернет-ресурсах вроде islamonline.net и alaraby.co.uk; авторы этих материалов — журналисты, писатели, публицисты, меткий слог которых помогает привлечь внимание к обсуждаемым проблемам мусульманского права — даже несмотря на то, что прямого отношения к нему эти люди могут и не иметь. Удалось найти также и источники иного рода, а именно печатные издания, авторами которых выступили мусульманские ученые и духовные деятели — собственно, те, от кого стоит в первую очередь ожидать концептуализации того, с чем столкнулись мусульманские правоведы в эпоху коронавируса⁸.

Поиск источников осуществлялся летом 2021 г.

«Право новых случаев» как реакция на текущий кризис

Одним из основных понятий, которые мусульманские правоведы и прочие интеллектуалы используют при обсуждении права в эпоху коронавирусных изменений, является *навазил*⁹. С точки зрения мусульманского права, *навазил* — это новые правовые ситуации, открытые для первичного толкования. К *навазил* еще какое-то время назад можно было отнести, например, вопросы искусственного оплодотворения, суррогатного материнства, операций по смене пола и пр. — в общем, всего того, что в домодерную эпоху мусульманскому правоведу помыслить было невозможно. Теперь же в категорию *навазил* вошло все, что стало следствием эпидемии COVID-19.

В 2020 г. Ахмад Раби⁴, сотрудник одного из самых авторитетных в мире мусульманских учреждений под названием Аль-Азхар, издал

воисточников; круг участников этого процесса и т.д. Развернутую дискуссию о средневековых и современных теориях права в исламе см. [Халляк, 2020].

⁸ Полный список отобранных материалов — в разделе библиографии в конце этой главы.

⁹ От араб. *назила* — «несчастье», «беда», нечто, что наступает неожиданно и застигает врасплох.

книгу под названием «Принципы права, определяющие правовой рационализм во время *навазил*. Случай эпидемии коронавируса». В ней он перечислил 200 правил мусульманского права, на основе которых достигается то, что он называет «правовым рационализмом», а также «массовым рационализмом», то есть выработка конвенциональных и разумных решений в свете любых новых вызовов. В качестве примера таких вызовов Раби' привел коронавирус. Все правила он разделил на десять групп, каждая из которых отражает одну из возможных реакций на *навазил*. Рассмотрим их коротко и по порядку.

Первая группа правил — это «право новых случаев», которое стремится найти баланс между полезным (*масалих*) и пагубным (*мафасид*). Раби' приводит несколько правил, благодаря которым разум человека может отличить не только полезное от пагубного, но и более полезное от менее полезного, а также менее пагубное от более пагубного — и все это в эпоху пандемии. Суть этих правил предельно проста и в общем сводится к следующему: пагубному предпочитают полезное; из двух ситуаций, приносящих пользу, выбирается наиболее полезная; из двух зол выбирают меньшее. Если взглянуть на ситуацию с коронавирусом, то ограничение передвижения людей и закрытие границ — дело, по выражению Раби', «несомненно пагубное»; однако же еще более вредоносным стало бы безудержное распространение вируса — медики перестали бы справляться с заразой, что привело бы к гибели многих людей.

Вторая группа правил условно названа «охрана достоинства человека». К ним Раби' относит, например, такое правило: «Человек достоин уважения — будь он жив или мертв». Во время пандемии это правило превращается в принцип заботы о душе человека — как прижизненно, так и посмертно; это означает, что погибший от коронавируса, как и всякий другой усопший верующий, достоин того, чтобы его тело омыли, обернули в саван и помолились за него. Иными словами, коронавирус не должен отменять привычные похоронные ритуалы, когда речь идет о достоинстве человека.

Третья групп правил близка предыдущей и тоже вращается вокруг идеи заботы о душе человека. Отличие этой группы правил от предыдущей заключается лишь в том, что следует по возможности придерживаться мусульманских канонов. Например, оборачивать

тело усопшего от коронавируса следует только в те материалы, которые, согласно мусульманским обычаям, являются подходящими для данного ритуала.

Обозреватель ресурса islamonline.net отмечает, что мусульманские правоведы в этой связи разделились на две группы по вопросу приоритетных «целей шариата» [ал-Кадайя ал-усулийяа...]. Цели шариата (*макасид аш-шари‘а*) — одна из теорий мусульманского права, в рамках которых правоведы ищут решение современным проблемам. В мусульманском мире сегодня есть несколько правоведов, которые считают эту теорию приоритетной в деле реформирования исламского права. В общем и целом она сводится к тому, что у шариата есть несколько целей, которые выстроены в определенную иерархию; задача современного правоведа — разрешать правовые коллизии таким образом, чтобы не нарушалась ни одна из важнейших целей¹⁰. По вопросу же о коронавирусе исламские правоведы разошлись в том, насколько далеко можно отходить от привычных правил в это особое время (сам же Раби‘, похоже, считает, что новые условия не должны оказывать кардинального влияния на установленные ритуалы и практики).

Четвертая группа правил носит название «предоставление послаблений и оправдание необходимостью». Оба этих понятия (араб. *‘умум ал-балва и дарура* соответственно) — из области мусульманского права. Первое означает, что нечто запрещенное широко практикуется и оттого его статус смягчается (например, запрещенное становится всего лишь нежелательным). Второе близко по смыслу первому и означает, что следует объявить разрешенным то, запрет

¹⁰ Теория целей шариата начала разрабатываться в Средние века, а современные правоведы зачастую используют ее в качестве основы для поиска путей реформирования мусульманского права. В общем и целом, эта теория сводится к тому, что, поставив на земле закон, Всевышний заложил в нем универсальные принципы, или цели; единый посыл этих целей — соблюсти интересы всех верующих, исполняющих закон, и даровать им благо. Как правило, к целям шариата относятся защита религии, жизни, собственности, потомства, устойчивого психического развития человека и т.д. Разные ученые, однако, могли предлагать несколько отличающиеся иерархии целей шариата. См. подробнее здесь: [Ауда, 2014].

чего вызвал бы всеобщие трудности. Примером таких послаблений является допущение к молитве человека, который не может совершить полное ритуальное очищение перед молитвой, если у него на теле язвы, раны и пр. — в общем, все, чего в идеале быть не должно, но от чего человек не может моментально избавиться [‘Умум ал-балва]. Относительно *дарура* американо-канадский исламовед В. Халляк приводит пример с хищными птицами, а точнее, с тем, что, согласно классическим источникам мусульманского права, объявляется ритуально нечистым после контакта с ними, но, согласно «принципу необходимости», остается ритуально чистым, поскольку в пустыне человеку очень тяжело избежать контакта с этими существами, которые снуют повсюду [Халляк, 2020, с. 185]. В контексте коронавируса принцип *дарура* порой применяется для того, чтобы оправдать изменение правил по поводу молитвы во время путешествий. Так, по мнению Худы Хасан Сидди из египетского Университета Минья, если ранее считалось обязательным совершать молитву, где бы человека ни застал призыв к ней, то в условиях пандемии правильным будет отказаться от молитв в дороге и совершать их лишь дома [Джадид ад-дирасат аш-шар‘ийа].

Пятая группа правил подчиняется принципу баланса между правами индивида и правами общества. В действительности же в случае кризисных ситуаций, как, например, с эпидемией коронавируса, права общества должны возобладать. Таким образом, самоизоляция людей и ограничение их передвижений хотя и являются нарушением индивидуальных прав, но с точки зрения общей пользы все-таки оправданны.

Шестую группу правил можно свести к принципам «жизнь человека важнее ритуала» и «все, что является жизненно необходимым, должно быть разрешено». Эти правила оправдывают, например, закрытие мечетей во время первой волны распространения коронавируса, а также отмену массового паломничества к мусульманским святыням в Аравии.

Центральными понятиями седьмой группы правил являются солидарность (*такафул*) и взаимное сочувствие (*таррахум*). Согласно этим правилам, люди должны помогать друг другу в беде и вместе с

государством оказывать поддержку тем, кто больше всего пострадал от коронавируса и введенных из-за него ограничений.

Восьмая группа правил подчеркивает роль религиозных лидеров и государства в кризисных ситуациях и гласит, что их указов необходимо слушаться.

Девятая группа правил относится к регулированию экономических отношений в экстраординарных условиях и сводится к запрету ценовых манипуляций со стороны монопольных компаний в условиях кризиса. Главное здесь, с точки зрения правоведов, — не допускать того, чтобы рыночные магнаты наживались на всеобщих бедствиях.

Наконец, десятую группу правил можно в целом свести к предупреждению: разрешать подряд все, что было запрещено до кризиса, не стоит; правоведам следует быть внимательными и проявлять повышенную ответственность, с тем чтобы сохранить общий дух мусульманского права и чтобы по окончании кризиса не обнаружилось, что никто уже не хочет жить по-старому.

В конце своего исследования Ахмад Раби¹ говорит о том, что в настоящее время важны не отдельные *фетвы* правоведов, даже если эти правоведы очень квалифицированы и профессиональны, а согласованная позиция ученых по правовым вопросам и их плотное взаимодействие со специалистами в различных областях.

Помимо шейха Аль-Азхара к теме *навазил* и в целом к реакции мусульманского права на коронавирусные реалии обращались и другие лидеры мнений среди мусульман. Так, в 2020 г. вышла еще одна книга под названием «Право новых случаев: пример новейшего коронавируса», ее автор — Мухаммад Мухтар Гом^а, египетский министр по делам вакфов¹¹.

Гом^а пишет, что для мусульманского права характерна прежде всего гибкость. Он объясняет главный термин в своей книге — право новых случаев (*фикх ан-навазил*) — в связке с другими понятиями, каждое из которых раскрывает отдельные стороны этого права.

Другое понятие, которое раскрывает сущность *навазил* и сопутствует ему — это «право приоритетов» (*фикх ал-аввалийят*); оно

¹¹ В Египте Министерство по делам вакфов заведует мечетями, приютами, исламскими центрами, а также занимается вопросами мусульманского права.

означает, что существует определенная иерархия действий — от более приоритетных к менее приоритетным, и задача правоведа — разъяснять, что в определенный момент является необходимым и подлежит скорейшему исполнению, а что может быть отложено.

Следующее понятие — «право последствий» (*фикх ал-ма'алат*). В основе этого права лежит особая бдительность, которой должен обладать правоведа; вынося то или иное решение, он обязан ясно осознавать, к чему приведет его осуществление, и рассчитывать последствия своего решения в далекой перспективе.

Далее следует «право настоящего» (*фикх ал-ваки'*), когда правоведа обязательно согласует выводимые им правовые решения с текущей ситуацией.

И наконец, Гом'а подходит к определению «права новых случаев». Такое право, на его взгляд, должно подразумевать, что в чрезвычайных ситуациях, ранее не случавшихся в истории, должны применяться особые правовые методы. К таким ситуациям он относит природные или гуманитарные катастрофы, а также эпидемию коронавируса [Гом'а, 2020, с. 10–12].

Чтобы правильно применять особые правовые методы, правоведа или судья, по мнению Гом'а, должен всегда понимать, что происходит вокруг, каково место в этом мусульманского права, а также каких решений требует текущая ситуация. Далее египетский министр приводит позитивный пример из практики возглавляемого им Министерства по делам вакфов, которое издавало *фетвы* в первые месяцы эпидемии на основе совещаний с медиками и другими специалистами; те посчитали, что ограничительные методы (самоизоляция и закрытие мечетей) в тот момент были оправданны, и правоведа приняли их рекомендации [Там же, с. 14–15].

Другой центральной темой, которую египетский министр поднял в своей работе, стал актуальный в современных дискуссиях мусульманских интеллектуалов вопрос, что важнее — сохранить человеческую жизнь (*хифз ан-нафс*) или же спасти веру (*хифз ад-дин*)?

Конечно, никто не говорит открыто о том, что жизнью можно пренебречь. В целом можно заключить, что среди мусульманских лидеров мнений существует определенный консенсус: если врачи говорят, например, что самоизоляция спасает жизни, значит, нужно слу-

шать врачей. Но дьявол, как известно, кроется в деталях. В этой связи Гом'а обсуждает отдельные вопросы и ситуации. Например, если человек преднамеренно заражает другого человека коронавирусом и последний умирает, стоит ли считать первого грешником? Да, такой человек не просто становится преступником, по мнению Гом'а, но и подлежит такому же наказанию, что и всякий умышленный убийца [Там же, с. 75–76]. Если же кто-то заражает других по незнанию и без злого умысла, имея богоугодные намерения (например, призывает открыть мечети или возобновить пятничные молитвы, присутствует на религиозных уроках), и в результате его действий заражаются люди, то такой человек считается непреднамеренным убийцей и может заплатить выкуп за тех, кто стал жертвами его поступков [Там же, с. 78].

Квинтэссенцией всей книги Гом'а, пожалуй, можно считать последний раздел, название которого звучит довольно смело — его можно было бы перевести как «Нескончаемые беды и преходящие тексты» (*ан-навизил ал-мутаджаддида ва-н-нусус ал-мутанахийа*). Смысл названия кроется в противопоставлении «бед» и «текстов», а под последними имеются в виду, судя по всему, и первоисточники ислама¹²: беды еще будут приходить, но смогут ли священные тексты дать ответ на новые вызовы?

Процитируем самого автора: «Время течет, и для каждого времени и места — свои напасти и беды. Вот почему религиозная проповедь и правовая повестка тоже должны меняться, чтобы вовремя среагировать на кризисы и помочь людям, попавшим в непростую ситуацию, найти адекватные решения их проблем. Не должно быть такого, что о религии будут говорить, будто она застыла и не развивается, как это пытаются представить сегодня некоторые невежды и насмешники» [Там же, с. 139].

Египетский чиновник видит решение проблемы замедленной реакции мусульманского права на новые реалии (что отчетливо продемонстрировала, на его взгляд, эпидемия коронавируса) в том, что

¹² Арабское понятие *ан-нусус* в контексте права в узком смысле означает Коран и Сунну, авторитет которых непререкаем, а в широком, помимо этих первоисточников, также и другие арабские трактаты особо почитаемых средневековых мусульманских авторов.

он называет *иджтихад фи-н-навазил*. Это означает, что правоведы как специалисты должны проявить все свои лучшие качества, чтобы сформулировать адекватные новым реалиям правовые рекомендации для населения. Чтобы подкрепить свой тезис, Гом'а ссылается на опыт сподвижников пророка Мухаммада, которые практиковали *иджтихад фи-н-навазил*. Не имея после смерти пророка возможности спросить у него, как поступить в конкретной ситуации, и не находя ответа на конкретные вопросы в Писании, они сообща искали решение и советовались с другими авторитетными людьми [Там же, с. 153].

Основные принципы права, которые должны быть применимы, по мнению Гом'а, в ситуации с пандемией, сводятся к следующему. Во-первых, избежать дурного важнее, чем совершить благое (*дар ал-мафасада мукаддам 'ала джалб ал-маслаха*). Именно на этом основывается, например, запрет посещения мечетей во время распространения эпидемии. Во-вторых, нельзя никому причинять вред ни с умыслом, ни без него (*ла дарар ва-ла дарар*). И в-третьих, предупредить болезнь всегда легче, чем ее лечить (*ад-даф' ула мин ар-раф'*) [Гом'а, 2020, с. 157].

Ключевые идеи, которые сформулированы в новой книге египетского министра. Отметим, что понятие «право новых случаев», центральное для книги Гом'а, появилось еще в Средние века и в Новейшее время неоднократно фигурировало в работах правоведов. Точно так же, как и к коронавирусу, эти методы и это правовое видение можно применять к другим кризисным явлениям, какими бы они ни были — от глобальных экономических рецессий до изменения климата. Однако же в рамках этого обсуждения Гом'а подчеркивает и, как кажется, настойчиво оправдывает идею совместной работы правоведов, медиков и прочих нерелигиозных специалистов, уважение к мнению которых способно спасти людей. О необходимом симбиозе клириков и медиков пишет и колумнист сайта *islamonline.net* Мустафа 'Ашур, вспоминая исторические фигуры имама аш-Шафи'и, Ибн ал-Джаузи, магрибского судьи (*кади*) Ибн Рушда (не путать с философом Ибн Рушдом), которые вели изыскания не только в области права, но также и медицины, анатомии, биологии и пр. [ас-Саха байна ал-фикх ва-т-таиб]. Любопытно, как эти идеи, характерные пре-

жде всего для такого движения, как «евроислам» и относительно недавно широко осужденные на мусульманском Востоке, теперь находят все большее понимание среди ближневосточных интеллектуалов и лидеров мнений.

COVID-19 и будущее мусульманского права

Другую точку зрения на то, какие проблемы коронавирус обнажил в мусульманском правоведении, выразил тунисский публицист Мухтар ад-Даббаби. Он полагает, что реакция мусульманского духовенства его страны на развитие событий в первые месяцы пандемии говорит о том, что оно оторвано от реальности, и это, на взгляд ад-Даббаби, обнаруживает глубокий кризис, в котором находится сегодня духовенство. Так, он приводит в пример *фетвы* тунисских правоведов, которые в точности повторяют рекомендации врачей и властей, данные ими за некоторое время до того, а также *фетву* ученых из Университета Зейтуны, которая, напротив, вопреки мнению врачей объявила ложными «слухи о том, что пост ослабляет иммунитет людей, что приводит к повышению риска заражения коронавирусом» [Фикх ма ба'да куруна...].

Иронизируя над этими *фетвами*, ад-Даббаби пишет, что нынешние мусульманские ученые совсем не похожи на средневековых правоведов, которые обладали обширными знаниями в разных областях. По его мнению, тунисские духовные деятели без всяких оснований воздвигли высокую стену между собой и народом и претендуют на «аристократизм» — коронавирус показал, что без опоры на мнение светских ученых и врачей их мнение противоречит и здравому смыслу, и научному знанию. Выходом из этой ситуации, по его мнению, могло бы стать включение в советы по изданиям *фетв* ученых и врачей, которые бы помогали правоведам находить адекватные решения в рамках текущего кризиса [Там же].

В своем мнении о том, что исламским правоведам надо выйти из профессиональной изоляции, а правоведческие центры расширить за счет светских ученых и специалистов, ад-Даббаби не одинок. Одним

из самых известных мусульманских интеллектуалов, заговоривших об этом еще до событий «арабской весны», был Тарик Рамадан, который считается одним из идеологов упомянутого выше движения под названием «евроислам»¹³. Евроислам — это ислам, который, в представлении идеологов этой концепции, должен впитать в себя лучшее из европейских традиций и законов. В частности, подобные изменения должна претерпеть и правовая основа мусульманской веры. Так, например, Рамадан настаивал на том, чтобы мусульманские ученые, вынося правовые решения, опирались не только на первоисточники и традиционные источники права, но и на данные мировой науки. Показательным примером, когда такой симбиоз жизненно необходим, является борьба со СПИДом, в которой улемы, выносящие лишь рекомендации нравственного характера, бессильны. Рамадан считает, что найти решение проблемы распространения СПИДа правоведы могут только в союзе с врачами [Ауда, 2014, с. 87–88].

Несмотря на то что в современной истории уже известны случаи подобной коллаборации правоведов и светских ученых¹⁴, широкого применения в арабском мире эта практика не нашла. Объяснение этому стоит искать, пожалуй, в стремлении мусульманских правоведов сохранить в максимальной степени «чистоту» традиции, которая уходит корнями во времена пророка Мухаммада, и уберечь ее от того, что считается сейчас, вероятно, одной из наибольших угроз для нее — западного атеизма и лаицизма.

¹³ Любопытный факт: ад-Даббаби в своей статье осуждает позицию «традиционных исламистов», которые выступили против муфтия и главы Министерства по религиозным делам Османа Батыха. Муфтий как-то обмолвился, что нельзя принимать решения без учета постановления специалистов — врачей и министров здравоохранения, и тут же вызвал осуждение со стороны исламистов, в том числе сторонников движения «ан-Нахда», когда-то отпочковавшегося от движения «Братья-мусульмане», основателем которого был дед Тарика Рамадана — Хасан ал-Банна.

¹⁴ Это касается в первую очередь этических вопросов, которые неразрывно связаны с современными достижениями естественных наук. Например, вопросы изменения генома человека, использования стволовых клеток и т. д. не могут рассматриваться без глубокого погружения в тему, то есть, прежде всего, без консультаций с учеными-биологами [ал-Хатиб, 2019].

Заключение

В мусульманских обществах Ближнего Востока социальные трансформации, вызванные новой эпидемией коронавируса, спровоцировали закономерную реакцию со стороны представителей интеллектуальной среды, в том числе и правоведов. Мусульманское право — верный охранитель ритуалов, на которых зиждется непрерывная мусульманская традиция. Нарушение этих ритуалов потребовало, во-первых, обоснования их целесообразности, а во-вторых, объяснения, что делать дальше, с точки зрения этой самой традиции. В целом, как показало в том числе одно из наших предыдущих исследований [Царегородцева, Гукежев, Чепайкина, 2021], мусульманские правоведы справились с задачей обоснования с точки зрения мусульманской традиции изменений в образе жизни мусульман, произошедших с начала пандемии. Но вместе с тем поднялась очередная волна дискуссий о дальнейшей судьбе мусульманского права в условиях, когда решающее слово зачастую оказывается не за религиозными деятелями, а за медиками и чиновниками.

Авторы всех рассмотренных нами материалов полагают, что мусульманское право неизбежно должно измениться под влиянием установившихся реалий; различаются только трактовки этих изменений. Одни предлагают варианты, как сделать право более восприимчивым к конкретным вызовам коронавирусной эпохи; другие призывают правоведов усилить взаимодействие с медиками и прочими специалистами, чья квалификация будет востребована в борьбе с новым недугом.

Некоторые авторы оказались настроены на более серьезную теоретическую проработку текущего состояния права, полагая, что точечные исправления бесполезны и нужна полноценная реформа права. Мас‘уд Сабри, один из составителей авторитетной «Кувейтской энциклопедии мусульманского права» и преподаватель факультета шариата Кувейтского университета, пишет: «Хотя муфтии, представляющие различные ассоциации, и отдельные специалисты в обилии ссылаются в своих “коронавирусных *фетвах*” на теоретические основы нашей религии, в этих самых основах (*усул*) до сих пор есть серые зоны, которые требуют более тщательного изучения» [ал-Кадаи

ал-усулиййа фи фатава куруна]. Иными словами, важно не только издавать ситуативные рекомендации, вносящие изменения в жизнь людей, столкнувшихся с эпидемией, но и выдвигать теоретические обоснования, которые помогли бы осмыслить то, что происходит и будет происходить в мире сегодня и завтра.

Библиография

- Ауда Дж. Цели шариата / пер. с араб. К. Гасимова. М.: Издательский дом Марджани, 2014.
- Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.
- Халляк В. История исламских теорий права. Введение в суннитскую теорию права / пер. с англ. И.А. Царегородцевой. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020.
- Царегородцева И.А., Гукеев И.А., Чепайкина Д.И. Фетвы эпохи коронавируса: реакция исламских правовых институтов на новые реалии // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2021. № 2. С. 69–82.
- Knysh A. Islam in Historical Perspective. New York: Pearson, 2011. (Рус. пер.: Кныш А.Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2015.)
- Ал-Кадайя ал-усулиййа фи фатава куруна («Фундаменталистские проблемы в корона-фетвах»). [Электронный ресурс]. <<https://islamonline.net/القضايا-الأصولية-في-فتاوى-كورونا/>>. На арабском языке.
- Ал-Хатиб М. Мин ал-мукараба ал-фикхиййа ила ал-мукараба ал-ахлакиййа: ал-иджтихад ал-му‘асир ва-л-джинум нумузиджан («От сближения в праве к сближению в нравах: современный иджтихад и образцовый геном») // Journal of Islamic Ethics. 2019. No. 3 (1-2). P. 90–127. На арабском языке.
- Ас-Саха байна ал-фикх ва-т-табиб («Здоровье между факихом и врачом»). [Электронный ресурс]. <<https://islamonline.net/الصحة-بين-الفقهاء-والطبيب>>. На арабском языке.
- Гом‘а М. Фикх ан-навазил. Куруна ал-мустаджидд унмузаджан («Фикх новых случаев. Коронавирус как модель обновления»). Каир: Матба‘ визарат ал-аукаф, 2020. На арабском языке.

Джадид ад-дирасат аш-шар‘иййа («Новые правовые исследования в связи с пандемией коронавируса»). [Электронный ресурс]. <<https://islamonline.net/1-جائحة-كورونا-جديد-الدراسات-الشرعية-في-جائحة-كورونا>>. На арабском языке.

‘Умум ал-балва («Предоставление послаблений»). [Электронный ресурс]. <<https://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatawaConcept.aspx?ID=%20124>>. На арабском языке.

Фикх ма ба‘да куруна... танзилийат зарфиййа ли тасбит нуфуз риджал ад-дин («Фикх после коронавируса... Уступки для укрепления позиций священства»). [Электронный ресурс]. <<https://alarab.co.uk/-فقہ-ما-بعد-كورونا-تنازلات-ظرفية-لتنشيط-نفوذ-رجال-الدين>>. На арабском языке.

АФРИКА

А.А. Маслов, П.А. Слюсарчук, К.М. Бакашева

Взаимодействие государственных и традиционных институтов в странах Африки в поиске моделей реагирования на пандемию

Введение

Относительная слабость государственных институтов в большинстве стран Африки обусловлена их молодостью, незрелостью, недостатком ресурсов и кадров. Вакуум заполняют традиционные институты (сообщества родственников и соседские общины, локальные территориальные объединения, молодежные союзы). Эти институты находятся в сложном взаимодействии с государственными, где-то сотрудничают с ними, где-то соперничают.

Пандемия коронавируса, как и другие эпидемии, выявляет определенные тенденции в развитии отношений государственных и традиционных институтов. В каких случаях традиционные институты могут служить опорой государственному здравоохранению? Как они взаимодействуют между собой? В каких случаях традиционные институты препятствуют борьбе с пандемией, а когда, напротив, содействуют? Пошатнула пандемия традиционные институты или укрепила их влияние?

С точки зрения нагрузки на системы здравоохранения, демографического и гуманитарного ущерба по состоянию на лето 2021 г. Африка переносила пандемию коронавируса легче, чем другие части света. Свою роль в этом играет и опыт правительств, систем здравоохранения и населения в борьбе с инфекционными заболеваниями и привычными эпидемиями, а также сравнительно низкий уровень распространенности ряда заболеваний, отягощающих течение пневмонии [IDF Diabetes Atlas, 2019]. Сказывается в том числе и возраст-

ная структура населения: по данным ООН, 60% жителей континента моложе 25 лет [Getting Africa's Youth Working]. Наиболее подверженная COVID-19 возрастная группа старше 65 лет составляет лишь 3% населения континента [Coronavirus in Africa].

По данным агентства здравоохранения Африканского союза, Africa Centres for Disease Control and Prevention (Africa CDC), за год с февраля 2020 г. по февраль 2021 г. от коронавируса в Африке умерло 98,6 тыс. человек (2,6% от общего числа заболевших на континенте на тот момент) [Coronavirus Disease 2019 (COVID-19)]. Даже если предположить, что реальные цифры смертности выше, они все же остаются существенно меньше сотой части от естественного прироста населения за тот же период: по данным Департамента по экономическим и социальным вопросам ООН, население Африки увеличилось за это время на 33,5 млн чел. (+2,5%) [Africa Population].

Одной из наиболее пострадавших от пандемии стран стала ЮАР. Южноафриканский медицинский научно-исследовательский совет (South African Medical Research Council), полугосударственная организация, занимающаяся исследованиями и разработками в области медицины, публикует агрегированные данные по избыточной смертности. По ним можно оценить реальный масштаб бедствия: за период с мая 2020 г. по февраль 2021 г. избыточная смертность в стране составила 138 тыс. человек (население около 58 млн человек). Официальные данные ниже в 2,7 раза, причем корреляция сохраняется и в разрезе по месяцам [Report on Weekly Deaths in South Africa].

Несмотря на то что по данным одного из наиболее цитируемых журналов по иммунологии *Frontiers in Immunology*, средняя скорость мутации COVID-19 ниже, чем у других РНК-вирусов [Abdelrahman, Li, Wang, 2020], ВОЗ считает вероятным появление в Африке новых штаммов. В 2020 г. организация сообщила об идентификации в ЮАР нового штамма COVID-19 с высокой способностью к распространению. К февралю 2021 г. он был зарегистрирован также в Ботсване, Замбии, Гане и Кении. В декабре 2020 г. и январе 2021 г. другой новый штамм вируса был обнаружен в Нигерии и Гамбии [New Coronavirus Variants Are Fueling a 'Second Wave' in Africa]. ВОЗ отмечает, что статистика по новым штаммам может быть неточной ввиду отсутствия в большинстве стран Африки технической возможности отли-

читать их от оригинального SARS-CoV-2 [Seven Things to Know about COVID-19 Variants in Africa].

Маргинальные сообщества, отдаленные деревни и сельскохозяйственные угодья — наиболее вероятный очаг возникновения мутаций в связи с низким уровнем гигиены, высокой плотностью населения и сохранением традиционных ритуалов, предполагающих массовые собрания и отсутствие социальной дистанции. Именно поэтому последовательная и результативная коммуникация государственных институтов с населением — важный фактор успеха в преодолении пандемии и ее последствий.

Правительства стран Африки используют радио, телевидение, дроны и социальные сети, в том числе Facebook*, Twitter* и WhatsApp, для уведомления населения об ограничительных мерах, официальных данных по заболеваемости COVID-19 [Using WhatsApp to Provide Kenyans with Life-Saving Information about COVID-19]. На март 2021 г. более 6 млн жителей ЮАР воспользовались ботом от Минздрава ЮАР и компании Praekelt.org в WhatsApp. Там ежедневно публиковались обновленные статистические данные и была представлена информация о мерах предосторожности, мифах о COVID-19, правилах путешествий и др. [COVID-19 Connect South Africa].

В то же время распространению коронавирусной инфекции способствуют различные домыслы и предрассудки, из-за которых меры предосторожности, такие как ношение масок и избегание социальных контактов, зачастую игнорируются. Согласно результатам опроса центра изучения общественного мнения в Нигерии NOIPolls, проведенного в апреле 2020 г., реакция нигерийской общественности на угрозу коронавируса и предпринятые в связи с этим государственные инициативы показали, что предостережения о потенциальной опасности не нашли широкого отклика. Около трети опрошенных граждан (28%) на момент проведения исследования заявили, что невосприимчивы к коронавирусу, а 18% признались, что считают изоляцию чрезмерной мерой. Также более трети респондентов вы-

* Деятельность социальных сетей Facebook и Twitter признана экстремистской и запрещена на территории РФ, данные используются в исследовательских целях и не направлены на одобрение экстремистской деятельности.

разили нежелание прививаться, так как не были уверены в безопасности вакцины. Примечательно, что большинство опрошенных нигерийцев, выразивших свои сомнения или же полностью отрицающих серьезность коронавирусной эпидемии и необходимость мер по борьбе с ней, аргументировали свои ответы религиозными убеждениями. Так, из 28% упомянутых выше «невосприимчивых» 42% относили свою неуязвимость к божьей воле, конфессиональные различия участников опроса при этом не играли существенной роли [COVID-19 Poll Result Release].

Во время первой волны пандемии распространилось заблуждение, что высокие температуры способны обезвредить коронавирус, и, как следствие, жаркий африканский климат служит естественным препятствием для распространения заболевания. В Судане существует вера в защитный эффект манго, мороженого и хлорохина — препарата, используемого при лечении малярии [How to Tackle Coronavirus in Slums]. В Нигерии бытует мнение, что вирус поражает в основном белых и азиатов, а профилактика в виде здорового рациона и употребление чеснока — достаточная мера, в дополнение к убеждению, что бог способен оградить от коронавирусной инфекции [Demystifying COVID-19]. А в Зимбабве традиционными лидерами распространялись истории, связывающие вирус с библейским концом света, технологиями 5G и биологической войной [Dziva, 2020, p. 514].

Однако с развитием пандемии примеры мракобесия и деструктивного поведения со стороны как населения, так и традиционных лидеров появлялись все реже. На смену им приходило конструктивное сотрудничество как с правительством, так и с международными организациями по здравоохранению.

Что такое традиционные институты

Относительно того, какие именно институты в Африке следует считать «традиционными» и что есть традиция (хотя бы применительно к Африке), единого мнения нет. Обширная библиография, охватывающая различные аспекты взаимодействий традиционных и современных государственных институтов, представлена, например, в мо-

нографии К. Менгистеба и Дж. Хагга «Традиционные институты в современном управлении в Африке». Там же можно найти и различные подходы к их категориальному обособлению друг от друга. Дихотомия традиционных и государственных институтов, по мнению авторов монографии, восходит к колониальному периоду — тогда колонизаторами был сформирован хозяйственный сектор, который в значительной степени основывался на добыче полезных ископаемых и производстве товарных культур. Тогда же ими были внедрены институты управления, соответствующие новым социально-экономическим условиям. Институты управления коренных народов (традиционные), которые действовали вне письменных установлений в доколониальную эпоху, были вытеснены и в значительной степени отнесены к сфере неформальности [Mengisteab, Hagg, 2017, p. 2].

В то же время нынешние «традиционные» институты в Африке сложились в тесном взаимодействии с современными институтами власти и под их сильным влиянием. Так, на основе анализа актуальных подходов к изучению вопроса, проведенного К. Логан, отмечается, что «после десятилетий взаимодействия традиционных и “официальных” институтов, манипуляций со стороны колониальных и постколониальных правительств и реакций на них лидеров коренных народов» ставится вопрос, что на самом деле сегодня является «традиционным». Нет сомнений в том, что колониальные администрации часто оказывали глубокое влияние как на статус, так и на саму природу этих институтов, так как вмешивались в процессы отбора руководителей, называли своих заместителей «традиционными» руководителями или наделяли этих лидеров новыми полномочиями и обязанностями по сбору налогов или поставкам рабочей силы [Logan, 2008, p. 4].

В рамках этой работы мы относим к традиционным сложившиеся в колониальное и доколониальное время институты, регулирующие различные стороны общественной жизни и опирающиеся при этом в своей легитимности на местные обычаи, в противоположность «официальным» европеизированным институтам постколониальных государств Африки. При противопоставлении, однако, стоит учитывать, что в постколониальной Африке государственные и традиционные институты тесно переплетены и взаимодействуют

друг с другом. Кроме того, традиционные институты во многих странах Африки приобрели официальный характер: так, лидеры общин формируют советы и палаты, которые участвуют в принятии решений, особенно по социальным вопросам (включение лидеров в повестку и обеспечение их лояльности гарантирует успешную имплементацию принятых решений). Плотность взаимодействия и размывание границ разнится от страны к стране: например, в Марокко² и Эсватини (до 2018 г. — Свазиленд)³ традиционные лидеры — короли — и освященные их властью институты и вовсе прямо главенствуют над институтами колониального образца (министерствами, силовыми структурами, национальными системами образования и здравоохранения и проч.). В других странах, напротив, традиционные институты встроены в современную систему государственного управления в качестве фундамента, замещающего институты исполнительной, законодательной и судебной власти на нижних уровнях административно-территориального деления. В качестве примеров

² Государственный строй Марокко — дуалистическая монархия, глава государства — наследный король. Король правит пожизненно, назначает премьер-министра, членов верховного суда и глав регионов. Король также вправе снять премьер-министра с должности и распустить парламент. Для Марокко характерна непрозрачность принятия решений короля, его окружение формируется в соответствии с социальным происхождением. Должности органов исполнительной власти в большинстве случаев передаются по наследству.

³ Государственный строй Эсватини — абсолютная монархия (по факту парламентская диархия): власть принадлежит королю (нгвеньяма, фактическая власть) и его матери (ндловукати, символическая власть). После смерти короля совет Ликоко (Liqoqo) выбирает королеву из жен покойного, ее сын автоматически становится следующим королем. Первая и вторая жены выбираются для короля национальными советниками из кланов Мацебула и Моца соответственно; они выполняют ритуальные функции и не могут в дальнейшем стать королевами. Возможность стать женой короля, оказаться братом или отцом жены короля — основной социальный и политический лифт в стране. Король Эсватини назначает премьер-министра из законодательного собрания, а также назначает часть законодателей в обе палаты парламента. Округи Эсватини (*тинкхундлас*) соответствуют племенным общинам, и кандидаты на должность членов парламента, главы округа и членов исполнительного комитета округа выдвигаются вождествами, на уровне вождеств также проходит первый этап выборов.

можно привести большую часть британских колоний в Африке, от Малави до Ганы и ЮАР.

Категориальное различие между «традиционными» и «государственными» институтами может быть проведено по их функциям или времени возникновения, за счет существенных корреляций традиционного с доколониальным и колониальным периодом (по времени) или с обычным правом, земельными отношениями и регулированием жизни сельских общин (по функциям). Но основным остается различие в источниках их легитимности. Для институтов современного государства — это письменные законы, международное признание и преимущественно заимствованная из стран Западной Европы модель государственного управления с разделением власти, для других — привязанная к той или иной местности традиция, закрепленная в обычае, передаваемая по наследству.

Впрочем, современные традиционные институты в Африке стремятся закрепить свою легитимность, получив признание со стороны государства бюрократическим путем, и распоряжаться, хотя бы частично, его ресурсами, взамен предоставляя свою поддержку. Случаи конфликтов традиционных институтов с органами государственной власти редки по сравнению с примерами их коллабораций. Тем интереснее проследить, как складываются их взаимоотношения в ситуации такого системного кризиса, как пандемия.

Большинство полномочий традиционных институтов и лидеров закреплены за ними в конституциях и других нормативно-правовых актах; в правительствах многих африканских стран (в основном речь о бывших британских колониях) функционируют специализированные органы, ответственные за коммуникацию с традиционными институтами. Впрочем, в рамках данного исследования мы будем считать противопоставление традиционных институтов государственным условно корректным, потому как, даже приобретая официальный статус, они не могут быть органично включены в современную систему разделения властей на три ветви и образуют в своем роде отдельную четвертую ветвь⁴.

⁴ Терминологически традиционные институты обычно противопоставляются в литературе «современным», однако на практике мы не наблюдаем вытес-

Хотя традиционные институты в Африке укоренены преимущественно в сельских районах, африканский город остается пока во многих отношениях «периферией деревни» [Арсеньев, 1999] — в силу особенностей структуры занятости, демографической динамики и других факторов. Так что влияние традиционных институтов и их лидеров распространяется в том числе и на городское население, что становится особенно заметно во время политических, экономических и других кризисов. Органы государственной власти, молодые и пока относительно слабые, ищут поддержки традиционных, сложившихся раньше институтов социальной мобилизации и коммуникации. Среди них можно выделить объединения родственников (большие семьи и кланы), соседские общины и др. Ряд исследователей также склонны выделять и рассматривать в качестве самостоятельного института традиционных лидеров — вождей, старейшин, султанов и др. [Там же].

После обретения независимости лидеры молодых африканских государств часто объявляли институты традиционного лидерства устаревшими, опасаясь конкуренции. Так, в Уганде, Гвинее, Танзании, Буркина-Фасо, Замбии и Зимбабве были предприняты попытки лишить традиционных вождей большей части их власти и полномочий. Однако попытки эти оказались по большей части безуспешными, так как упразднение полномочий вождей не искоренило ни лежа-

нения этих институтов: советы вождей не менее современны, чем правительства, а общины или местные союзы охотников существуют в одном времени с нами и с официальными силовыми структурами. Терминологическое противопоставление традиционных институтов «официальным» также уязвимо, поскольку в большинстве стран Африки приняты законы, легитимизирующие доколониальные институты и, таким образом, многие традиционные институты официальные. Более корректным будет противопоставление традиционных институтов заимствованным, сформированным на пути к независимости под влиянием метрополий, — или, в случае таких стран, как Марокко и Эфиопия, заимствованным, скопированным у европейских стран без признания их главенства. В то же время авторы понимают, что и это противопоставление работает только с рядом весомых оговорок: в таких странах, как Нигерия или Гана, институты местных вождей, например, формировались при прямом участии британских колониальных властей, зачастую с заимствованием британских традиций, в условиях подражания британскому государственному устройству, которое в определенных терминологических рамках само по себе может быть признано «традиционным».

щие в основе традиционного лидерства востребованные населением институты (к примеру, обычное право и суды), ни хозяйственный уклад, предъявляющий спрос на данные институты [Mengisteab, Hagg, 2017, p. 1–8].

Спустя десятилетия государственные институты располагают инструментами контроля над вождями и инструментами для их смещения. В условиях отсутствия у традиционных лидеров официальных полномочий, которые заставили бы общества выполнять предписания, вожди заинтересованы в эффективной коммуникации с общинами и в их доверии, что заставляет их адаптироваться к потребностям населения, отвечать им, меняться и успешно конкурировать за внимание и доверие населения с государственными институтами и медиа.

Традиционные лидеры продолжают выполнять функции регулирования и интеграции на уровне общин, особенно сельских. В число их инструментов входит трансляция взглядов и мнений относительно всего спектра явлений социально-политической жизни. С появлением нового вируса, борьба с распространением которого предполагает принятие серьезных ограничительных мер вплоть до заморозки общественной жизни и экономической активности, население обращается за напутствием к традиционным институтам и в зависимости от того, поддерживают ли они государственные инициативы или нет, определяет свою линию поведения [Logan, Howard, Gyimah-Boadi, 2020].

Выше уже было сказано о том, что традиционные институты в африканских странах, как правило, получают бюрократизированное оформление и официальный статус в рамках правовой и административной системы соответствующего государства. В некоторых случаях традиционные лидеры могут занимать должности в правительственных структурах. Например, Национальный руководящий совет по коронавирусу, учрежденный в ЮАР для контроля за развитием пандемии, возглавляет руководитель Департамента кооперативного управления и традиционных дел⁵ Нкосазана Дламини-Зума [Рывок или фальстарт?, 2020, с. 189–196].

⁵ Департамент кооперативного управления и традиционных дел (Cooperative Governance and Traditional Affairs, CoGTA) выступает посредником между тра-

Также традиционные лидеры часто объединены в союзы, с которыми государство и официальные государственные структуры осуществляют официальную коммуникацию. Так, в Нигерии влиянием пользуется Комитет традиционных лидеров Севера⁶, в Нигере — Ассоциация традиционных вождей Нигера⁷, в ЮАР — Национальная палата традиционных лидеров⁸, в Зимбабве — Национальный совет вождей⁹, в Замбии — Министерство по делам вождей и традицион-

диционными лидерами, их союзными образованиями и правительством. Именно этот орган чаще всего стоит за официальными решениями и постановлениями, касающимися традиционных институтов.

⁶ Комитет традиционных лидеров Севера (Northern Traditional Leaders Committee, NTLC) — главный орган традиционных лидеров Нигерии, который сотрудничает с государством, но не входит в число государственных учреждений. В первую очередь их сотрудничество проходит в области здравоохранения и медицины. Вместе с Национальным агентством развития первичной медико-санитарной помощи (National Primary Health Care Development Agency, NPHCDA) они проводили кампанию по борьбе с полиомиелитом, как сейчас — по борьбе с COVID-19.

⁷ Ассоциация традиционных вождей Нигера (L'Association des Chefs Traditionnels du Niger, ACTN) — официальная организация, объединяющая традиционных лидеров Нигера. Ассоциация имеет ограниченную власть на муниципальном уровне и сотрудничает с государственными органами, но не включена в их структуру.

⁸ Национальная палата традиционных лидеров (National House of Traditional Leaders, NHTL) — орган, учрежденный законом «О Совете традиционных лидеров» от 1997 г. и состоящий из традиционных лидеров-делегатов от каждой из девяти провинций ЮАР. Палата была создана для того, чтобы представлять традиционное руководство и местные сообщества и продвигать интересы последних на национальном уровне. В список функций членов палаты на государственном уровне входит рассмотрение парламентских законопроектов, участие в межправительственных структурах и консультация национального правительства, включая президента.

⁹ Национальный совет вождей Зимбабве (National Council of Chiefs / Zimbabwe Chiefs Council, ZCC) — собрание традиционных лидеров Зимбабве, главный традиционный институт власти в стране. Председатель и заместитель председателя совета являются членами Сената Зимбабве, также совет назначает десять вождей членами Сената. Глава 15 конституции Зимбабве признает статус и роль традиционных лидеров в соответствии с обычным правом. Совет вождей Зимбабве был образован в соответствии с постановлением парламента

ных дел¹⁰ и т.д. Эти союзы в большинстве случаев активно привлекаются к государственным кампаниям, сотрудничают с правительствами, ВОЗ и ЮНИСЕФ в программах по осведомлению населения о коронавирусных профилактических мерах, пользе тестирования, необходимости и безопасности вакцинации и пр.

Тем не менее в ряде случаев традиционные лидеры (и особенно это было заметно в начале пандемии) становились рестрансляторами предубеждений и слухов. Способствует таким тенденциям и конкуренция между самими традиционными институтами за популярность, признание официальными властями, финансовые ресурсы. Так, в ЮАР действует параллельный Национальной палате Конгресс традиционных лидеров ЮАР¹¹, который лоббирует политические интересы отдельной группы традиционных лидеров, а во время пандемии выступал за отмену ряда мер социального дистанцирования, например, за открытие школ инициации.

Церковь, мусульманские и другие религиозные институты также обладают значительным влиянием на местное население, находятся в близком контакте с прихожанами и располагают инструментами для оперативного оповещения и трансляции новостей, рекомендаций

(Traditional Leaders Act, 2000), чтобы представлять всех вождей страны на федеральном уровне.

¹⁰ Министерство по делам вождей и традиционных дел (Ministry of Chiefs and Traditional Affairs, MoCTA). В Замбии, как и в Зимбабве, традиционные институты имеют полностью официальный статус, и их полномочия закреплены законодательно. Министерство по делам вождей создано в 2011 г. бывшим президентом Замбии Майклом Сата, оно отвечает за общую политику, планирование, эффективную координацию и реализацию программ по делам вождей и традиционным делам в Замбии.

¹¹ Конгресс традиционных лидеров ЮАР (Congress of Traditional Leaders of South Africa, CONTRALESA) — южноафриканская неправительственная организация, созданная в 1987 г. частью традиционных лидеров бантустана Квандебеле и действовавшая как внепарламентское оппозиционное движение. Деятельность Конгресса была поддержана Объединенным демократическим фронтом и Африканским национальным конгрессом. После падения апартеида Конгресс выступал за конституционное признание статуса, роли и полномочий традиционных лидеров в стране, в результате чего соответствующая 12-я глава была внесена в конституцию ЮАР. В настоящее время члены Конгресса участвуют в собраниях традиционных лидеров как на национальном, так и на муниципальном уровне.

и предписаний. Некоторые из них вносили и продолжают вносить вклад в борьбу с распространением ВИЧ и сотрудничают по вопросам эпидемий с международными организациями здравоохранения. В период пандемии COVID-19 религиозные лидеры наравне с традиционными информировали население о предотвращении распространения коронавируса. Как и в случае традиционных лидеров, социальный капитал религиозных лидеров основан на собраниях и церемониях (похороны, свадьбы), которые обычно несовместимы с требованиями социального дистанцирования. Религиозные институты в Африке во многом опираются на традиционные, однако в их число не входят и имеют ряд особенностей, среди которых специфическая иерархическая система и система вертикальной трансграничной мобильности. В рамках данной работы мы не относим религиозных лидеров к традиционным и не рассматриваем деятельность религиозных институтов и союзов во время пандемии.

Мы рассмотрим отдельные кейсы взаимодействия государственных и традиционных институтов в вопросах введения и контроля соблюдения ограничительных мер, а также меры, предпринятые непосредственно самими традиционными институтами и их лидерами в рамках борьбы с распространением COVID-19. Нашей задачей будет найти ответы на вопросы: какую роль играют традиционные институты в сдерживании пандемии; как они взаимодействуют с государственными институтами; как преодолевают «конфликт интересов» — необходимость сохранения влияния в условиях запретов на собрания, составляющие основу коммуникации внутри традиционных институтов. Наконец, мы постараемся понять направление динамики влияния традиционных институтов в отдельных государствах Африки — в той мере, в которой это направление высвечивают вспышки коронавируса.

Традиционные лидеры против инфекций

Учитывая, что для многих африканцев религиозные ценности и традиционные обычаи по-прежнему глубоко вплетены в ткань повседневной жизни, позиция общин и их лидеров часто определяет поведение людей в отношении здоровья и безопасности. Во время борьбы

с эпидемиями (полиомиелита, лихорадки Эбола, ВИЧ и других) традиционные лидеры сельских общин часто убеждали подопечное население пойти на компромисс с традициями и воздержаться, например, от таких обрядов, как инициации или похороны [Dziva, 2020, p. 518–520].

У стран Африки в целом уже имеется опыт, когда информация, поступающая от представителей государства, либо воспринималась как недостоверная, а потому игнорировалась маргинализированными слоями населения, либо преподносилась недостаточно корректно, что приводило к негативным последствиям. Так, ранние сообщения о ВИЧ/СПИДе в Африке настолько встревожили людей, что вызвали стигматизацию реальных и предполагаемых переносчиков вируса среди населения, как следствие — люди неохотно проходили тестирование, и болезнь распространялась быстрее [How to Tackle Coronavirus in Slums].

Для предотвращения такого развития событий и ради наибольшего охвата населения правительства африканских стран стали активно привлекать традиционных лидеров в государственные программы в области здравоохранения в ходе последующих эпидемий.

Так, например, в середине 2010-х годов на севере Нигерии началась вспышка полиомиелита, однако государственная программа по повышению осведомленности населения о полиомиелите, мобилизовавшая местных традиционных и религиозных лидеров, помогла радикально снизить количество заражений и повысить уровень иммунизации в стране. Данная программа была впервые апробирована в 2008 г. в районе Гезава штата Кану, где вакцинация от полиомиелита встретила решительное сопротивление. Программу координировало Национальное агентство развития первичной медико-санитарной помощи Нигерии, и заключалась она прежде всего в организации киносеансов с обучающими видеоматериалами. Агентство обратило внимание, что показ фильмов хоть и был успешен в одних общинах, но в других, чаще всего мусульманских, не возымел должного влияния. Тогда было решено привлечь к программе традиционных и религиозных лидеров штата. В этих условиях их активное участие стало возможным только после того, как к программе в январе 2009 г. присоединился наиболее влиятельный из них — султан Сокото, Его

Величество Мухаммаду Саад Абубакар III¹². При посредничестве султана в рамках программы было сформировано подразделение Комитета традиционных лидеров Севера по первичной медико-санитарной помощи и искоренению полиомиелита. По мнению ряда исследователей, благодаря вовлечению религиозных и традиционных лидеров удалось достигнуть охвата всех групп и слоев населения и побудить их вакцинироваться от полиомиелита, к настоящему времени болезнь в Нигерии считается искорененной [Nasir et al., 2014].

Другой пример — борьба с распространением лихорадки Эбола в Сьерра-Леоне. Правительство, столкнувшись с эпидемией Эболы в марте 2014 г., взяло под контроль порядок захоронений. В соответствии с введенными тогда правилами, всеми захоронениями должна была заниматься специальная команда в защитных костюмах, поскольку лабораторные исследования, позволяющие достоверно установить причину смерти, не проводились, и был высок риск заражения от тел. Семьям запрещалось присутствовать на похоронах, а также контактировать с потенциально зараженными родственниками умерших от Эболы, что шло вразрез с похоронными практиками и обычаями местных народов. Традиционные лидеры в это время придерживались различных точек зрения и тактик: некоторые закрывали глаза на нарушения санитарных правил при похоронах, другие, напротив, разъясняли местным жителям меры предосторожности и контролировали соблюдение ограничений [Ebola and Chiefs in Sierra Leone].

Так, в восточной части Сьерра-Леоне, в вождестве Джавей, верховный вождь Муса Каллон потерял жену и дочь из-за лихорадки Эбола вскоре после того, как болезнь проникла в страну через соседнюю границу с Гвинеей в мае 2014 г. После смерти родных вождь Каллон самоизолировался в своей резиденции и развернул программу по повышению осведомленности населения о лихорадке Эбола, выступая на радиоэфирах и издавая указы, которые регулировали

¹² В Нигерии законодательно закреплён статус традиционных вождей, определены их ранги. Султан Сокото, наряду со своим положением духовного лидера мусульманской общины, обладает и статусом традиционного вождя высшего ранга. В этом его качестве ему подчинены эмиры других северных областей Нигерии.

общественную жизнь в Джавее. В июне 2014 г. он организовал набор и обучение 52 молодых людей из всех частей вождества для создания оперативных групп, задача которых состояла в передаче информации о болезни и предотвращении ее распространения [Enlisting Community Leaders to Overcome COVID-19 in Africa]. Таким образом Муса Каллон стал первым традиционным лидером в стране, который стал вести всестороннюю кампанию по борьбе с эпидемией на местном уровне. Уже к июлю вспышку лихорадки Эбола в вождестве Джавей удалось приостановить. В итоге инициатива вождя Каллона была сочтена столь эффективной в сдерживании вируса, что в августе того же года была воспроизведена по всей стране при поддержке правительства, вооруженных сил и общественных организаций [Ebola and Chiefs in Sierra Leone].

Традиционные лидеры в борьбе с COVID-19

Пандемия коронавируса дает множество примеров привлечения традиционных лидеров к сотрудничеству в распространении средств индивидуальной защиты, информации о способах предотвращения заболевания, о самой болезни.

В Нигерии традиционные лидеры используют лекции и объявления во время молитв и собраний. Лидеры назначают информаторов из числа своих подчиненных на уровне общин, которые отвечают за повышение осведомленности населения о болезни, а также за распространение рекомендаций по профилактике, за сообщение о предположительных случаях заражения в ближайшее медицинское учреждение и т.д. [Demystifying COVID-19]. В Нигере для распространения информации в общинах использовались автомобили с громкоговорителями, минареты в мечетях и городские глашатаи [Traditional Leaders in Niger: “The virus is real”]. В Зимбабве местные лидеры ограничивают массовые мероприятия и контакты, поэтому распространяют информацию посредством звонков и текстовых сообщений [Dziva, 2020, p. 516].

В ЮАР в апреле 2020 г. отделение Департамента кооперативного управления и традиционных дел в Восточном Кейпе вместе с местным отделением Национальной палаты традиционных лидеров пе-

редало антисептики и мыло (более 4700 шт.) традиционным лидерам для распределения между «шестью королевствами»¹³ провинции и, соответственно, другими традиционными советами [Cogta Eastern Cape]. В том же месяце уже в Северо-Западной провинции Агентство поддержки муниципальной инфраструктуры передало 3611 антисептиков и такое же количество кусков мыла отделению Национальной палаты традиционных лидеров в своей провинции для аналогичного дальнейшего распространения среди общин. «Традиционные лидеры должны сыграть огромную роль в обеспечении соблюдения общинами правил, установленных правительством в этот период», — отметил представитель палаты Кегакилве Мотибеди [North West Provincial Traditional Leaders...].

В Судане «Комитеты сопротивления», сформированные в 2013 г. сторонниками оппозиции среди городских жителей, сыграли важную роль в свержении режима Омара ал-Башира в 2019 г. [In Sudan, Neighbourhoods Mobilised Against al-Bashir]. Основанные на традиционных городских общинных структурах «комитеты»¹⁴ также мобилизовались в период пандемии. Например, в 2020 г. они стали производить и распространять дезинфицирующие средства для рук, используя спирт, изначально предназначенный для незаконного производства спиртных напитков [How to Tackle Coronavirus in Slums].

¹³ Глава 11 Конституции ЮАР признает роль и статус традиционного руководства в соответствии с обычным правом. А закон «О структуре традиционного лидерства и управления» от 2003 г. предусматривает, среди прочего, признание статуса королей и королев. По результатам решения бывшего президента ЮАР Джейкоба Зумы с 2010 г. лишь 7 из 13 королевств, существовавших после отмены апартеида, признаны официально — Амакоса, Абатембу, Амампондомис (Восточный Кейп), Вхавенда, Бапеди-ба-Маротенг (Лимпопо), Амазулу (Квазулу-Натал) и Амандебеле (Мпумаланга).

¹⁴ В период с 2013 по 2016 г. постепенно набирала популярность оппозиционная коалиция в лице комитетов. К 2017 г., после серии протестных акций гражданского населения и забастовок врачей и фармацевтов, люди стали массово вступать в местные Комитеты сопротивления, создавая подразделения на уровне кварталов и городов. После свержения ал-Башира Комитеты сопротивления Судана были признаны на официальном уровне реальной политической силой в стране.

Традиционные институты, основным ресурсом которых остается доверие людей, зачастую опережают государство в использовании современных средств коммуникации.

Так, жители алжирской деревни Тифилку (вилайет Тизи-Узу, историческая область Кабилия, в 162 км от столицы) добровольно самоизолировались, чтобы предотвратить распространение COVID-19. Под руководством сельского схода деревни была сформирована кризисная группа «COVID-19 Тифилку» для подготовки к самоизоляции и ее осуществления. Группа организовала информационные и продовольственные кампании (включая доставку продуктов), размещение дозаторов мыла, сформировала группу добровольцев, которые контролировали въезд в деревню и регулярно принимали заказы на доставку продуктов и товаров в каждое домохозяйство. В соответствии с мерами предосторожности, самостоятельно предпринятыми населением этой деревни, были запрещены и любые похоронные церемонии. Благодаря этим мерам на июнь 2020 г. в Тифилку не зарегистрировано ни одного случая заражения коронавирусом [Traditional and Modern Ways to Approach COVID-19 in Algeria].

Сотрудничество государств и традиционных лидеров

В Нигерии в марте 2021 г. при поддержке ВОЗ правительство привлекло для распространения достоверной информации о COVID-19 более 7 тыс. традиционных и религиозных лидеров из 11 штатов (в том числе Плато, Кано, Квара, Сокото). По сообщению координатора ВОЗ в штате Квара Мустафы Катиби, их вовлечение способствовало увеличению в штате числа тестов на COVID-19 (с 0 тестов на 46-й эпидемиологической неделе в 2020 г. до 875 к 52-й неделе). По сообщению координатора ВОЗ в штате Сокото Хабибу Яхья, в результате поддержки султана Сокото, Мухаммаду Саада Абубакара III, количество тестов, ежемесячно сдаваемых жителями штата, возросло с менее чем 100 в сентябре 2020 г. до более 200 в марте 2021 г. [Nigeria Rallies over 7000 Traditional Leaders against COVID-19].

В Замбии в мае 2021 г. американский проект USAID DISCOVER-Health в партнерстве с Министерством здравоохранения и Министерством по делам вождей и традиционных дел инициировал про-

грамму по профилактике коронавирусной инфекции, в ходе которой были проведены встречи с 187 вождями из 10 провинций страны. В рамках программы традиционные лидеры прошли обучающие курсы по общественной и индивидуальной профилактике COVID-19, а также стали отвечать за распространение в общинах средств индивидуальной защиты, информационных плакатов и брошюр, радио- и телесообщений. Проект сопровождался созданием карты очагов эпидемии в регионах и зон повышенного риска [U.S. Initiative Engages Zambian Traditional Leaders in Fight Against COVID-19].

В Нигере вожди отдельных районов и другие традиционные лидеры также принимают активные меры по повышению осведомленности населения. В апреле 2020 г. глава Ассоциации традиционных вождей Нигера Амиру Альбаде призвал всех вождей в окрестностях Ниамея содействовать росту осведомленности: «Послание населению однозначно: лекарства от вируса нет, единственный способ спасти жизни сейчас — это соблюдение профилактических мер. Это время солидарности, а не разделения». Также традиционные лидеры в содружестве с имамами просили свои общины отказаться от молитвы в мечетях и молельных комнатах, чтобы обеспечить соблюдение социальной дистанции, и «молить Бога о защите народа Нигера» в домашних условиях [Traditional Leaders in Niger: “The Virus is Real”].

В марте 2021 г. на открытии заседания Национальной палаты традиционных лидеров президент ЮАР Сирил Рамафоса поблагодарил палату и Конгресс традиционных лидеров ЮАР за их вклад в борьбу с вирусом COVID-19 и за содействие в приостановке сезонных обрядов инициации. Традиционные лидеры, входящие в состав этих органов и их отделений в провинциях, оказали помощь в закупке средств индивидуальной защиты и распределении продовольственных пайков [President Ramaphosa Commends Traditional Leaders for Their Support in the Fight against the COVID-19 Pandemic]. А сама Национальная палата традиционных лидеров в партнерстве с Фондом солидарности реализовала проект по распределению ваучеров на товары для сельхозпроизводителей, который помог смягчить урон от пандемии для ферм, ориентированных на натуральное хозяйство. Таким образом, 35 тыс. бенефициаров программы получили ваучеры на сумму 2000 рандов с возможностью обменять их на необходи-

мое им сырье, товары или материалы [Solidarity Fund Approves R175 Million in Good Relief as COVID-19 Infections Rise]. «Традиционные лидеры через свои структуры и в сотрудничестве с правительством проводили тщательные информационные кампании и мониторинг, помогая обеспечить закрытие незаконных школ инициации... и соблюдение правил и протоколов, в том числе в отношении похорон и других собраний», — подчеркнул президент Рамафоса [President Ramaphosa Commends Traditional Leaders for Their Support in the Fight against the COVID-19 Pandemic].

Зимбабвийский президент Эммерсон Мнангагва встретился в апреле 2020 г. с членами Совета вождей Зимбабве и представителями религиозных групп¹⁵, чтобы проинформировать их о COVID-19 и усилиях правительства по сдерживанию распространения вируса. «Около 60 процентов нашего населения проживает в сельской местности, поэтому вы, традиционные лидеры, здесь. Все подтвержденные случаи [заражения] были зарегистрированы в городах, поэтому люди бегут в сельские районы. Жители сельской местности и главы деревень находятся у вас в подчинении, поэтому мы надеемся, что вы расскажете людям об этой болезни», — сказал он [President Briefs Traditional, Religious Leaders on COVID-19].

Традиционные лидеры Зимбабве для повышения осведомленности среди местных жителей используют различные форумы и WhatsApp (сообщения публикуются сразу на нескольких местных языках), сельские объединения и полицию. Они выступают на собраниях, местных судах, похоронах и в пунктах раздачи еды. На выделенных им государством транспортных средствах традиционные лидеры также могут перемещаться от деревни к деревне, чтобы информировать население о пандемии COVID-19. Помимо этого, традиционные лидеры Зимбабве обеспечивают продовольствием по-

¹⁵ Были представлены: Совет церквей Зимбабве (Zimbabwe Council of Churches), Евангелическое братство Зимбабве (Evangelical Fellowship of Zimbabwe), Конференция католических епископов Зимбабве (The Zimbabwe Catholic Bishops Conference), Верховный совет по делам ислама в Зимбабве (The Supreme Council of Islamic Affairs in Zimbabwe) и Межконфессиональный совет коренных народов Зимбабве (The Zimbabwe Indigenous Interdenominational Council of Churches).

страдавших от последствий эпидемии людей и малоимущие семьи. Они снабжают членов общины продуктами питания и предметами первой необходимости, что удерживает нуждающихся от нарушений изоляции. В то же время сами зимбабвийские традиционные лидеры не всегда в достаточной мере осведомлены о COVID-19, что в некоторых случаях препятствует демистификации вируса в их общинах [Dziva, 2020, p. 516–518].

Вакцинация

В Республике Нигер традиционные лидеры сотрудничают с правительством и ООН. Они развеивают мифы, проводят информационную кампанию по продвижению вакцины среди жителей своих общин, а также подают им пример собственной вакцинацией. Например, 29 марта 2021 г. в Ниамее началась кампания по вакцинации [In Niger, Traditional Leaders Drive Campaign against Vaccine Hesitancy]. Чтобы сподвигнуть население вакцинироваться, правительство при поддержке ЮНИСЕФ подключило традиционных лидеров из Ассоциации традиционных вождей Нигера, которые одними из первых в стране сделали прививки. Ассоциация заявила: «Коронавирусная инфекция действительно существует, и она унесла множество жизней как на международном, так и на национальном уровнях. Мы просим вас твердо верить в это [...] Чтобы справиться с болезнью, вызванной коронавирусом, необходимо соблюдать ограничительные меры, установленные правительством, а именно систематически носить маски, регулярно мыть или дезинфицировать руки, блюсти социальную дистанцию и многое другое» [Campagne De Sensibilisation Contre La COVID-19].

Первым членом ассоциации, сделавшим прививку от COVID-19, был султан региона Зиндер Абубакар Санда. Он принял участие в демонстративной вакцинации традиционных лидеров в тот же день, 29 марта. Позднее в своем интервью корреспондентам ЮНИСЕФ он заявил: «Мы должны работать вместе с правительством, чтобы развеять миф и развеять теории заговора вокруг вакцинации, сделав прививки первыми. Некоторые люди распространяют ложную информацию об этой вакцине. Мы согласились начать информацион-

ную кампанию, чтобы справиться с этим. Также он добавил: «Лидеры должны подавать пример распространения положительной информации о вакцине COVID-19. Религиозные и традиционные деятели имеют все возможности для реагирования и передачи информации своим общинам во время кризиса». Традиционные лидеры, такие как он, обладают административной властью на уровне общины и пользуются большим уважением и доверием, чем правительство, в особенности в сельских регионах и среди социально уязвимых слоев населения» [In Niger, Traditional Leaders Drive Campaign against Vaccine Hesitancy].

В Нигерии 5 июля 2021 г. султан Сокото, Мухаммаду Саад Абу-бакар III, призвал членов Комитета традиционных лидеров Севера поддержать кампанию, проводимую федеральным правительством и направленную на вакцинацию населения от коронавируса. Это обращение прозвучало в ходе обзорного заседания в Абудже, посвященного развитию пандемии во втором квартале 2021 г. Поблагодарив Национальное агентство по развитию первичной медико-санитарной помощи, непосредственно сотрудничающее с Комитетом от лица правительства и возглавляемое его исполнительным директором Фейсалом Шуайбом, за доверие к Комитету традиционных лидеров Севера, султан заверил, что Комитет приложит все усилия, чтобы решения, согласованные на встрече, были выполнены. Шуайб сам высоко оценил усилия Комитета и заявил, что публичная вакцинация традиционных лидеров Нигерии способствовала успеху первой фазы вакцинации населения [COVID-19: Sultan Urges Northern Traditional Leaders to Support FG's Vaccination Campaign].

В марте 2021 г. *король*¹⁶ (традиционный лидер) области Ашанти (Гана) Отумфуо Осей Туту II получил вакцину в прямом телеэфире

¹⁶ Статус короля Ашанти — «Асантахене», как и статусы других традиционных вождей, закреплён в законе «О независимости Ганы» 1957 г., который гласит, что каждый регион страны должен иметь главу в лице традиционного лидера, которого, в свою очередь, избирает Палата вождей региона. В случае исторической области Ашанти это король, наследующий «золотой трон» по материнской линии. Палаты вождей, верховные вожди и король Ашанти выполняют консультативные функции по социальным и земельным вопросам, включая вопросы обычного права, и имеют определенные законодательные функции в отношении

вместе со своей женой, леди Джулией Осей Туту, и несколькими вождями. Это простое действие повысило доверие к вакцинам среди местного населения Ашанти и существенно увеличило число желающих сделать прививку. Акуа Покуа, главный операционный директор окружной больницы в городе Кумаси, где расположена резиденция короля Ашанти, прокомментировала события, последовавшие за вакцинацией короля. «Накануне, когда началась кампания, было очень спокойно. Несколько человек привели своих родителей, бабушек и дедушек на вакцинацию. Но на следующий день все было по-другому. Рано утром меня встретила в больнице толпа людей» [Protecting Communities through Effective Leadership].

Не санкционированные государством инициативы традиционных лидеров

Согласно сообщениям СМИ, на фоне общего сотрудничества государственных и традиционных институтов в Африке наблюдаются случаи не санкционированных официальной властью инициатив вождей и самоуправления.

Так, в апреле 2020 г. в ЮАР традиционные лидеры провинции Квазулу-Натал призвали внести поправки в национальные правила по борьбе с распространением коронавируса. Например, традиционные лидеры требовали права выдавать разрешения на проведение похорон, поездки и торговлю для членов своих общин. И хотя запрошенные поправки так и не были внесены, некоторые традиционные лидеры все же решили действовать. Так, вожди в провинции Мпумаланга начали продавать жителям поддельные разрешения на торговлю. В ответ на это муниципалитет Бушбакридж публично осудил данную практику и заявил, что любой, у кого будет обнаружено такое разрешение, будет арестован, поскольку разрешение является недействительным, а его покупка — преступлением [Poswa, 2020].

вопросов конституционного характера. Например, без одобрения палатами вождей нельзя внести системообразующие изменения в Конституцию [De Smith, 1957, p. 360–361].

Традиционные обряды и социальная дистанция

«Обряды перехода»¹⁷, к которым относятся, в числе прочих, инициации, свадьбы, похороны, подразумевают скопление значительных по числу групп людей. Власть, влияние, авторитет традиционных лидеров во многом основаны на управлении такими скоплениями, на их организации. Обряды перехода бывают увязаны и с сезонными праздниками, карнавалами, еще более массовыми.

При распространении информации о болезнях, организации помощи больным, пропаганде вакцинации, о которой речь шла выше, традиционные институты и лидеры с готовностью приходят на помощь официальным властям, — в том числе потому, что полезная и конструктивная деятельность в кризисные периоды укрепляет их власть и позволяет сохранить доступ к ресурсам, в том числе государственным. Что же касается традиционных обрядов, особенно тех, что подразумевают массовые скопления, то тут их интересы сталкиваются с политикой предотвращения заболеваний: традиционные обряды нужны лидерам для закрепления власти и авторитета, кроме того, от ритмичного и успешного проведения таких обрядов зависит и их материальное благополучие.

Например, в ЮАР вскоре после того, как президент Сирил Рамафоса объявил в марте 2020 г. о первом, 21-дневном национальном карантине, многие традиционные лидеры в стране объявили о приостановке сезона инициации. Впрочем, часть жителей Мдантсане в Буффало-Сити в провинции Восточный Кейп настаивали на строительстве школ для инициации вопреки распоряжению, отданному Национальной палатой традиционных лидеров Восточного Кейпа [Ibid.].

Стремясь возобновить работу школ инициации перед очередным сезоном, Палата традиционных лидеров в ноябре 2020 г. заверила правительство, что школы будут придерживаться всех правил профилактики COVID-19 и вести работу без риска распространения инфекции. Традиционные лидеры обратились с прошением снять

¹⁷ Подробнее об обрядах перехода и практиках захоронения в ЮАР см. [Opong, 2004, p. 25–45].

запрет на работу школ инициации, ссылаясь также на распространившуюся практику открытия нелегальных школ инициации в провинции. Нелегальные школы проводят сезонные обряды в ненадлежащих условиях, при тесном контакте инициируемых, в том числе с открытыми (в результате обрезаний и др.) ранами. Такие школы инициации в ЮАР не новы как явление, однако с запретом деятельности официально зарегистрированных школ — число нелегальных стало расти [Traditional Leaders Outline Covid-19 Regulations in Bid to Reopen Eastern Cape Initiation Schools].

В конце июня уже 2021 г. некоторые традиционные лидеры отказались приостанавливать практику инициаций, несмотря на ее запрет в соответствии с положениями, описанными в законе «О ликвидации последствий стихийных бедствий, 4 уровень опасности».

«Тем юношам, которые уже начали обряд инициации¹⁸, будет разрешено завершить ее, при этом прием новых учеников в школы инициации запрещен. Празднования в честь завершения инициации, “имигиди” (яз. коса — *umgidi*, pl. *imigidi*) также запрещены», — гласит закон, официально принятый 28 июня [Disaster Management Act: Regulations: Alert level 4 during Coronavirus COVID-19 Lockdown].

Тем не менее школы инициации в провинции Восточный Кейп не признали, что меры, о которых вечером 27 июня объявил президент ЮАР Сирил Рамафоса, распространяются на них. В ответ представитель Департамента корпоративного управления и традиционных дел Мамкели Нгам заявил, что практика традиционного обрезания приостанавливается немедленно, с 28 июня. Однако некоторые традиционные лидеры заявили, что будут продолжать деятельность, пока президент страны лично не подтвердит, что ограничения распространяются и на них. Так, вождь Велиле Мфунда, глава Совета традиционных лидеров округа Какаду, сказал: «Мы не против закона, но президент не сказал, что практика традиционного обрезания приостановлена. Мы остановим процедуры инициации только после того... как президент сделает официальное заявление о запрете» [Circumcision Schools Say New Lockdown Does not Apply to Them].

¹⁸ Помимо обрезания, этот обряд включает также обучение важным навыкам, сплочение, посвящение в тайны.

Вскоре после распоряжения президента Рамафосы была закрыта еще одна нелегальная школа инициации. 5 июля 2021 г. в городе Мкандули муниципалитета О.Р. Тамбо 14 мальчиков вынуждены были ее покинуть. По словам представителя Департамента кооперативного управления и традиционных дел, в Восточном Кейпе также было арестовано несколько родителей и хирургов, которые в скором времени предстанут перед судом [14 Boys Rescued from Illegal Initiation School in Eastern Cape].

В ЮАР 15 марта 2020 г. президент Сирил Рамафоса объявил чрезвычайное положение и запретил массовые собрания, ограничив число присутствующих на мероприятиях сотней человек [President Cyril Ramaphosa: Measures to Combat Coronavirus COVID-19 Epidemic]. Несмотря на это, число случаев инфицирования продолжало расти, в том числе потому, что участники мероприятий не следовали рекомендациям по использованию средств индивидуальной защиты [Poswa, 2020].

Представитель Департамента здравоохранения Восточного Кейпа Сизве Купело заявил, что несоблюдение рекомендаций при проведении похорон привело к резкому росту числа случаев заболевания. Так, 21 марта, менее чем через неделю после объявления чрезвычайного положения и запрета массовых собраний, более 100 человек посетили похоронную церемонию в деревне Маджола традиционного королевства АмаМпондомис (Восточный Кейп). По сообщению репортера BBC в ЮАР Пумзы Фихлани, именно это собрание стало причиной вспышки COVID-19, деревня превратилась в один из эпицентров распространения коронавируса [Coronavirus: How 'Secret Burials' in South Africa Could Help Tackle COVID-19].

После череды подобных инцидентов правительство решило внести поправки в закон «О ликвидации последствий стихийных бедствий» от 26 марта 2020 г., согласно которым на похороны допускалось не более 50 человек [Disaster Management Act: Regulations to Address, Prevent and Combat the Spread of Coronavirus COVID-19: Amendment]. А в конце апреля 2020 г. в Амампондомисе, согласно решению короля Лузуко Мативане, были приостановлены все общественные собрания, включая похороны. Король предложил возродить древнюю практику укукушека (яз. коса — ukuqhusheka), или

«тайного захоронения». По обычаю укукушека, покойников хоронят в тот же или на следующий день в присутствии только близких членов семьи, церемония проходит без дополнительных похоронных ритуалов и представляет собой исключительно погребение. Таким образом, Амампондомис стал первым королевством в стране, которое приостановило массовые похоронные практики. «Это отличная инициатива, и мы призываем другие королевства последовать их примеру», — прокомментировал ситуацию Мханьисели Дудумайо, секретарь Конгресса традиционных лидеров ЮАР в Восточном Кейпе [Amampondomise Revive Old Burial Tradition to Combat COVID-19].

Изоляция покойников

В вызывавшем разногласия вопросе изоляции умерших от коронавируса представителям традиционной власти удалось настоять на смягчении ограничений.

По косвенным свидетельствам известно, что многие семьи ЮАР эксгумировали тела своих покойных родственников, чтобы снять полиэтиленовую пленку, которой похоронные бюро оборачивали гробы, а в некоторых случаях и останки людей, умерших от COVID-19. После этого тела бывали незаконно перезахоронены, порой — в других населенных пунктах [Families Warned Not to Exhume COVID-19 Corpses Despite Deceased Appearing in Dreams]. Противостояя данной практике, Департамент здравоохранения провинции Восточный Кейп выпустил предупреждение для местных сообществ об опасности эксгумаций, заявив, что они способствуют распространению вируса [Families Urged Not to Exhume Bodies of Those Who Die From COVID-19].

«Эксгумация может быть санкционирована только магистратским судьей, а сам процесс должны проводить сотрудники похоронного бюро под надзором санитарного врача и полиции. При этом необходимо носить соответствующую защитную одежду [...] Вовлекая людей в эксгумацию тел, зараженных COVID-19, вы подвергаете их и все сообщество опасности и невольно распространяете вирус», — объяснил представитель департамента, Сизве Купело [S. African

Health Department Cautions about Dangers of Exhuming COVID-19 Bodies].

Одной из семей Восточного Кейпа, эксгумировавших тела своих умерших родственников, была семья Фалени из деревни Нквенквана. По заверению вдовы умершего, через несколько недель после похорон Фалени начал появляться в снах разных членов семьи, жалуясь на удушье, вызванное пластиком, которым обернули его останки. Комментируя свидетельства о подобных видениях членов многочисленных семей провинции, известный традиционный эксперт, прорицатель и глава Института наследия Икамагу доктор Нокузола Мнденде заявила, что «если души умерших несчастны, они будут являться членам семьи в сновидениях снова и снова» [Families Warned Not to Exhume COVID-19 Corpses Despite Deceased Appearing in Dreams].

Еще одной распространенной причиной эксгумаций, по словам традиционного эксперта Лойисо Нкеву, было грубое нарушение традиций и религиозных убеждений, связанных с культурой погребения: «По нашей традиции¹⁹, есть жизнь даже после смерти. Поэтому тех, кто уже испустил последний вздох, нужно похоронить с уважением» [Ibid.].

Так, в соответствии действовавшими на тот момент национальными правилами по борьбе с распространением коронавируса, тела в обязательном порядке захоранивались на близлежащем кладбище без возможности провести поминальные обряды, отпевание, ритуальное очищение. Отказ от этих обрядов в особенности болезненно был воспринят сельскими общинами, которые традиционно хоронят своих умерших на приусадебных участках или родовых кладбищах. Изоляция тела мешала им «забрать дух» с места смерти и благополучно вернуть его домой [Exhumed Bodies: Reburials and Cultural Resistance in Covid Times].

Согласно традиции, перед погребением тела осматривают, омывают и переодевают близкие родственники в родном доме, а на следующий день хоронят. Панихида и похоронные ритуалы обычно длятся много часов, что позволяет духовным лицам, членам семьи,

¹⁹ Согласно воззрениям народа нгуни, жизнь после смерти не просто продолжается, но продолжается в том числе и непосредственно на земле.

соседям и традиционным лидерам выразить свое почтение, успокаивая дух. Утешая дух умершего таким образом, семья отпускает его в загробную жизнь, не теряя при этом связи с ним. В частности, в культуре коса, народа, который составляет большинство населения провинции Восточный Кейп, традиционные представления о связи духа с телом, местом захоронения и родом существуют бок о бок с христианским вероучением. Коса верят, что человек состоит из тела и духа и, хотя дух покидает тело, считается, что на какое-то время он задерживается в нем или витает вокруг него. Поэтому необходимо выполнить соответствующие погребальные обряды, чтобы дать ему уйти и присоединиться к духам предков. Иногда духи тех, кто умер вдали от своих домов, или тех, кто не был похоронен должным образом, могут потребовать ритуального переноса в свой дом или перезахоронения своих останков, явившись во снах или даже через заболевания [Solomon, 1987, p. 41–42].

Таким образом, правила, по которым тела упаковывались в пластиковые мешки и доставлялись к месту захоронения без необходимых ритуалов, вызывали у населения тревогу и негодование. В сельских общинах Восточного Кейпа для описания подхода правительства к покойникам использовалась метафора «укувала исанго» («закрытие ворот» на языке коса). Традиционные лидеры, в свою очередь, в основном игнорировали общественное недовольство по этому поводу во время первой волны и поддерживали предпринимаемые правительством меры. Впоследствии практика самовольной эксгумации тел для их последующего перезахоронения по правилам обычая распространилась в Восточном Кейпе настолько широко, что к середине января 2021 г. этот вопрос был вынесен на высший уровень, — и результатом стала отмена ограничений. Примечательно, что важную роль в этом решении сыграла позиция традиционных лидеров, которые по мере развития пандемии стали сочувственно относиться к переживаниям своих подопечных по поводу изоляции тел и обратились с соответствующим запросом к официальным властям [Exhumed Bodies: Reburials and Cultural Resistance in Covid Times].

И уже в конце месяца, 25 января, Консультативный комитет ЮАР по COVID-19 выпустил меморандум, в котором говорилось, что по

результатам переоценки санитарно-медицинских норм тела умерших от COVID-19 больше не должны считаться заразными. Поэтому эти тела и гробы, в которые они помещены, не нужно заворачивать в пластиковые пакеты [Memorandum. Wrapping of Corpes in Plastic Covering Prior to Burial].

На следующий день Национальная ассоциация похоронных бюро Южной Африки провела встречу с представителями департаментов здравоохранения и внутренних дел, а затем опубликовала официальное уведомление: «Мы возвращаемся к нормальному способу проведения похорон, что позволит семьям соблюдать свои культурные практики». Ассоциация в обращении к бюро-членам уточнила, что необходимость оборачивать тела в пластиковые пакеты и препятствовать тому, чтобы родственники и скорбящие могли смотреть на тело или прикасаться к нему, признана ненужной мерой предосторожности [Exhumed Bodies: Reburials and Cultural Resistance in Covid Times].

Заключение

Динамика взаимодействия традиционных институтов с правительственными структурами стран Африки периода начала пандемии COVID-19 продемонстрировала, что опыт борьбы с предыдущими эпидемиями на национальном уровне (такими как СПИД, лихорадка Эбола и полиомиелит) сформировал прочную основу для сотрудничества традиционных институтов и государств в данной сфере, определил форматы этого сотрудничества и позволил не терять обеим сторонам время на эксперименты. Сравнение форматов участия традиционных институтов в предотвращении распространения пандемии с опытом других эпидемий в Африке показал, что используются именно наработанные ранее форматы.

Сравнение кейсов в исторической динамике показывает также, что роль традиционных институтов, как минимум, не снижается со временем²⁰. Обусловлено это, в частности, сохранением роли аграр-

²⁰ Об эволюции традиционных институтов см. [Holzinger, Kern, Kromrey, 2020, p. 973–995].

ного сектора и сельских общин в экономике и социально-политических системах африканских стран^{21, 22}, а также тем обстоятельством, что традиционные институты уже интегрированы с официальными бюрократическими аппаратами государств, зависят от официальных властей финансово и развиваются вместе с государственными институтами, функционально дополняя их²³. Пересечения полномочий и сфер ответственности хоть и присутствуют, но не служат причиной конфликтов — опять же, в силу накопленного опыта.

Укрепление роли традиционных институтов в современной Африке давно обратило на себя внимание исследователей, которые отмечают, среди прочего, и их подвижность, изменчивость, готовность адаптироваться к меняющимся условиям [Maslov, 1999]. Консервация локального своеобразия институтов происходит на фоне расширения глобальных коммуникаций (для обеспечения связности и единства мира вовсе не обязательной оказывается его унификация, в том числе унификация моделей управления). Постколониальные государства развиваются по пути гибридизации институтов управления: интеграция типовых государственных институтов, архитектура которых заимствована у метрополий, и традиционных местных, которые играют все более значимую роль не только в отдельных аспектах жизни общества, но и в государственном строительстве, стано-

²¹ О роли традиционных и государственных лидеров в управлении домохозяйствами и коллективном производстве благ см.: [Baldwin, 2019].

²² На примере земельной реформы в Танзании можно рассматривать влияние местных традиционных иерархий и систем управления на практику применения законов [Collins, Grant, Ackah-Baidoo, 2019]. Авторы помещают анализ земельной реформы и управления природными ресурсами в рамки взаимодействия глобальных и местных сил (*glocal dynamics*): глобальное давление по-прежнему способствует крупномасштабной разработке ресурсов и привлечению иностранных и частных инвестиций, в то время как общины препятствуют реформированию уже сложившихся систем управления. Так, неравномерное применение закона «О земле» и закона «О сельских землях», принятых в 1999 г., вызвало повсеместную обеспокоенность по поводу полномочий местной власти и сельских советов, и земельные реформы в стране потерпели неудачу.

²³ Подробнее о сложных системах взаимодействия и пересечениях в функциях управления официальных властей в странах Африки см. [Lund, 2006, p. 685–705].

вится неотъемлемой частью процесса сложения современных африканских государств²⁴.

Традиционные институты в Африке, согласно исследованиям, играют значительную роль в предвыборных кампаниях: так, поддержка вождей в ЮАР увеличивает долю голосов за партию Африканский национальный конгресс на 6,6–8,2 процентных пункта в бантуязычных регионах, что приводит к изменению общенационального голосования на 2–2,5 процентных пункта. Традиционные лидеры поддерживают в первую очередь тех кандидатов, которые обещают или гарантируют определенные личные преференции и преференции для общины. Взамен вожди предоставляют социальный капитал и возможность оказывать влияние на электорат [de Kadt, Larreguy, 2018].

Основным ресурсом традиционных институтов остаются каналы доверительной коммуникации с населением. С одной стороны, они дорожат этим доверием и прислушиваются к потребностям общин, с другой — используют эти каналы и доверие населения для распространения нужных (в том числе государственным институтам) сообщений, развенчания мифов, бытующих среди населения, убеждения в безопасности мер и средств, используемых правительствами стран в борьбе с эпидемиями, и др. Еще до наступления коронавируса во многих странах Африки сложились и сети транспортировки, хранения и передачи товаров первой необходимости (продовольствие, вода, денежные средства, СИЗ), последний этап доставки в этих сетях зачастую обеспечивают традиционные институты.

Традиционные институты и лидеры Африки до сих пор не существовали в условиях социальной изоляции, вне собраний различной степени массовости. Эти собрания составляют само содержание и определяют ритмы функционирования традиционных институтов, они необходимы для подтверждения и поддержания легитимности их и их лидеров. Предыдущие эпидемии, такие как СПИД или Эбола, не ставили так остро выбор между здоровьем людей и именно массовыми скоплениями.

²⁴ О гибридизации систем управления в Африке см. [Marrengane, Sawyer, Tevera, 2021].

Симптомы Эболы скоро становятся очевидны для окружающих, а смертность от нее столь высока, что изоляция больных и избегание скоплений были естественными формами реакции на эпидемию. Распространение СПИДа определяется не массовостью скоплений, а характером поведения людей: традиционные лидеры и общины могли противостоять болезни, не прибегая к изоляции.

Коронавирус же стал для традиционных сообществ вызовом нового уровня: для сдерживания пандемии оказалось необходимым исключить скопления людей, в том числе тех, у кого не наблюдается симптомов болезни. Даже основанное на индивидуальных отношениях учителя с учениками функционирование таких специализированных тайных союзов, как охотничьи, например, в Западной Африке, невозможно без сезонных ритуалов и многолюдных карнавалов, призванных демонстрировать силу союза и закреплять его роль в общественной жизни [Арсеньев, 2011]. Поэтому отдельные сферы, например обрядовая, часто оказываются полем противоречий между традиционными и современными государственными институтами, ответственными за профилактику распространения эпидемий, — и коронавирус в этом не стал исключением. Вместе с тем современная пандемия показала, что во многих случаях традиционные лидеры идут дальше своих узких интересов и приносят календарь ритуалов в жертву необходимым ограничениям и дистанцированию. Впрочем, пытаются они находить и компромиссы, возрождая в том числе и те обычаи, которые больше соответствуют санитарным требованиям нашего времени.

Результаты нашего исследования показывают, что лидеры и общины в большинстве случаев не пошли против науки и не стали отрицать очевидную опасность скоплений, сотрудничают с официальными властями и отменяют ритуалы, несмотря на потери, в том числе и материальные. Они находятся в поиске новых норм, вспоминают старые формы и форматы, — например, заменяют похоронные ритуалы на более малолюдные. Темпы вакцинации в Африке заставляют предположить, что пандемия может продлиться на континенте еще не один год, и время покажет, какие еще формы адаптации к ограничениям найдут традиционные лидеры.

Поддержка правительственных мер со стороны традиционных лидеров и институтов в период пандемии только содействует дальнейшему усилению их позиций. Пандемия, как любой кризис такого масштаба, проверяет на прочность любые институты, любые устоявшиеся формы отношений. Пока она в очередной раз демонстрирует устойчивость традиционных институтов, отсутствие тенденций замещения их унифицированными и бюрократизированными формами местного управления. Напротив, традиционные институты укореняются в современных государствах, становятся их неотъемлемой частью и развиваются вместе с ними, зачастую более динамично, в силу своей меньшей скованности письменными установлениями.

В ходе нашего исследования мы встречались со свидетельствами того, как традиционные лидеры выступали против мер по борьбе с коронавирусом, распространяли недостоверные слухи и откровенную дезинформацию о вреде вакцин или безвредности самого вируса. Однако зачастую с этой деструктивной деятельностью результативно борются другие традиционные лидеры и институты, более ответственные или более интегрированные с государственными институтами. Также мы отмечаем тенденцию к цифровизации традиционных сообществ. Необходимость ограничить контакты внутри общин ведет к укреплению виртуальных сообществ, и их архитектура зачастую повторяет традиционные сообщества (см. характерный пример алжирской деревни и многие другие). Феномен цифровизации традиционных сообществ представляет собой самостоятельный предмет, достойный дальнейшего изучения, в том числе и вне рамок пандемии, которая только ускорила его выявление.

В процессе исследования мы нашли немало подтверждений тому, что традиционные лидеры в Африке часто оказываются и лидерами модернизационных процессов. Часто получившие образование за рубежом, уверенно владеющие современными средствами связи, с сетью контактов далеко за пределами родины, они становятся важными проводниками глобальных коммуникаций и апробированных в других странах решений, лучшие из которых они импортируют и адаптируют.

Мы также обращаем внимание, что во многих странах Африки значительная часть учреждений здравоохранения находится в управ-

лении общин и лидеров, которых можно считать «традиционными» (медицинские учреждения, подчиненные либо общинным органам местного самоуправления, либо религиозным общинам, церквям). Это сотрудничество имеет значительный потенциал развития и само по себе представляет интерес для изучения.

Авторы остановили внимание лишь на некоторых примечательных примерах взаимодействия традиционных и современных государственных институтов, примерах из недавней истории Алжира, Ганы, Замбии, Зимбабве, Сьерра-Леоне, Нигера, Нигерии, Судана и ЮАР. Дальнейшее углубленное исследование может быть направлено на формирование более общей и статистически корректной картины. Так, мы видим, что на каждый пример противостояния традиционных сообществ мерам по профилактике распространения пандемии приходит множество примеров содействия с их стороны. В какой мере верно наше обобщение о «прогрессивной» роли традиционных институтов, покажут дальнейшие исследования и дальнейший опыт.

Библиография

- Арсеньев В.Р. «Кривое зеркало» или вложенные системы: малийский город как периферия деревни // Африка: общества, культуры, языки (Традиционный и современный город в Африке) / под общ. ред. И.В. Следзевского, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 111–118.
- Арсеньев В.Р. Охотник бамбара как социальный лидер (методологические заметки) // Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: условия и формы проявления / отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Сави. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 50–60.
- Рывок или фальстарт? Выход из карантина по коронавирусу весной 2020 года (опыт 30 стран): докл. к XXI Апр. междунар. науч. конф. по проблемам развития экономики и общества, Москва, 2020 г. / А.Б. Жулин, А.А. Маслов, Т.В. Бордачев и др. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020. С. 189–196.
- 14 Boys Rescued from Illegal Initiation School in Eastern Cape // Times LIVE. 2021. July 5. [Электронный ресурс]. <<https://www.timeslive.co.za/news/south-africa/2021-07-05-14-boys-rescued-from-illegal-initiation-school-in-eastern-cape>>.

- Abdelrahman Z., Li M., Wang X.* Comparative Review of SARS-CoV-2, SARS-CoV, MERS-CoV, and Influenza A Respiratory Viruses // *Frontiers in Immunology*. 2020. [Электронный ресурс]. <<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fimmu.2020.552909/full>>.
- Africa Population // *Worldometer*. [Электронный ресурс]. <<https://www.worldometers.info/world-population/africa-population>>.
- Amampondomise Revive Old Burial Tradition to Combat COVID-19 // *SABC News*. 2020. April 27. [Электронный ресурс]. <<https://www.sabcnews.com/sabcnews/amampondomise-postpones-funerals-to-fight-the-spread-of-covid-19>>.
- Baldwin K.* Elected MPs, Traditional Chiefs, and Local Public Goods: Evidence on the Role of Leaders in Co-Production from Rural Zambia // *Comparative Political Studies*. 2019. Vol. 52. Issue 12.
- Campagne De Sensibilisation Contre La COVID-19: Les Chefs Traditionnels Du Niger S'engagent En Première Ligne // *Le Sahel*. 2021. April 17. [Электронный ресурс]. <<https://www.lesahel.org/campagne-de-sensibilisation-contre-la-covid-19-les-chefs-traditionnels-du-niger-sengagent-en-premiere-ligne>>.
- Circumcision Schools Say New Lockdown Does Not Apply to Them // *Ground-Up*. 2021. June 28. [Электронный ресурс]. <<https://www.groundup.org.za/article/circumcision-schools-eastern-cape-ignore-lockdown-level-4>>.
- Cogta Eastern Cape // *Facebook*. 16.04.2020. [Электронный ресурс]. <<https://www.facebook.com/506329512866954/posts/today-cogta-mec-xolile-nqatha-met-with-chairpersons-of-local-houses-of-tradition/1586325631533998>>.
- Collins A.M., Grant A., Ackah-Baidoo P.* The Glocal Dynamics of Land Reform in Natural Resource Sectors: Insights from Tanzania // *Land Use Policy*. 2019. Vol. 81. P. 889-896.
- Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) // *Africa CDC*. [Электронный ресурс]. <<https://africacdc.org/covid-19>>.
- Coronavirus in Africa: Five Reasons Why Covid-19 Has Been Less Deadly Than Elsewhere // *BBC News*. 2020. October 8. [Электронный ресурс]. <<https://www.bbc.com/news/world-africa-54418613>>.
- Coronavirus: How 'Secret Burials' in South Africa Could Help Tackle Covid-19 // *BBC News*. 2020. May 11. [Электронный ресурс]. <<https://www.bbc.com/news/world-africa-52571862>>.
- COVID-19 Connect South Africa // *Praekelt.org*. [Электронный ресурс]. <<https://www.praekelt.org/covid-19-response-in-sa>>.

- COVID-19 Poll Result Release // NOIPolls. 2020. April 14. [Электронный ресурс]. <<https://noi-polls.com/covid-19-poll-result-release-2>>.
- COVID-19: Sultan Urges Northern Traditional Leaders to Support FG's Vaccination Campaign // Legit. 2021. July 5. [Электронный ресурс]. <<https://www.legit.ng/1423573-covid-19-sultan-urges-northern-traditional-leaders-support-fgs-vaccination-campaign.html>>.
- De Kadt D., Larreguy H.* Agents of the Regime? Traditional Leaders and Electoral Politics in South Africa // *The Journal of Politics* 2018. Vol. 80. No. 2. P. 382-399.
- De Smith S.A.* The Independence of Ghana // *The Modern Law Review*. 1957. Vol. 20. No. 4. P. 347-363.
- Demystifying COVID-19; WHO Supports Plateau State to Engage Traditional Leaders in Grassroots Sensitization // World Health Organization. 2020. July 17. [Электронный ресурс]. <<https://www.afro.who.int/fr/node/13041>>.
- Disaster Management Act: Regulations to Address, Prevent and Combat the Spread of Coronavirus COVID-19: Amendment // South African Government. 2021. March 26. [Электронный ресурс]. <<https://www.gov.za/documents/disaster-management-act-regulations-address-prevent-and-combat-spread-coronavirus-covid-19>>.
- Disaster Management Act: Regulations: Alert level 4 during Coronavirus COVID-19 Lockdown // South African Government. 2021. March 28. [Электронный ресурс]. <<https://www.gov.za/covid-19/about/coronavirus-covid-19-alert-level-4#initiation>>.
- Dziva C.* The Potential and Challenges for Traditional Leadership in Combating the COVID-19 Pandemic in Rural Communities of Zimbabwe // *African Journal of Governance & Development*. 2020. Vol. 9. No. 2. P. 510-523.
- Ebola and Chiefs in Sierra Leone // LSE Public Authority. 2019. June 28. [Электронный ресурс]. <<https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2019/06/28/ebola-chiefs-sierra-leone-research>>.
- Enlisting Community Leaders to Overcome COVID-19 in Africa // Global Dashboard. 2020. April 17. [Электронный ресурс]. <<https://www.globaldashboard.org/2020/04/17/enlisting-community-leaders-to-overcome-covid-19-in-africa>>.
- Exhumed Bodies: Reburials and Cultural Resistance in Covid Times // African Arguments. 2021. February 10. [Электронный ресурс]. <<https://africanarguments.org/2021/02/exhumed-bodies-reburials-and-cultural-resistance-in-covid-times>>.
- Families Urged not to Exhume Bodies of Those Who Die from COVID-19 // SABC News. 2021. January 5. [Электронный ресурс]. <[366](https://www.sab-</p></div><div data-bbox=)

- cnews.com/sabcnews/families-urged-not-to-exhume-bodies-of-those-who-die-from-covid-19>.
- Families Warned not to Exhume Covid-19 Corpses Despite Deceased Appearing in Dreams // Dispatch LIVE. 2021. January 1. [Электронный ресурс]. <<https://www.dispatchlive.co.za/news/2021-01-11-dd110121-pg-2-lead-exhumationji-families-warned-not-to-exhume-covid-19-corpses-despite-deceased-appearing-in-dreams>>.
- Getting Africa's Youth Working. Taking a Systems Approach to Create More & Better Jobs for Young People in Sub-Saharan Africa // International Labour Organization. 2020. June. [Электронный ресурс]. <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/documents/publication/wcms_750935.pdf>.
- Holzinger K., Kern F. G., Kromrey D. Explaining the Constitutional Integration and Resurgence of Traditional Political Institutions in Sub-Saharan Africa // Political Studies. 2020. Vol. 68. Issue 4. P. 973–995.
- How to Tackle Coronavirus in Slums // Global Dashboard. 2020. March 27. [Электронный ресурс]. <<https://www.globaldashboard.org/2020/03/27/how-to-tackle-coronavirus-in-slums>>.
- IDF Diabetes Atlas / S. Karuranga, B. Malanda, P. Saeedi, P. Salpea (eds). 9th ed. International Diabetes Federation, 2019.
- In Niger, Traditional Leaders Drive Campaign Against Vaccine Hesitancy // UNICEF. 2021. April 28. [Электронный ресурс]. <<https://www.unicef.org/niger/stories/niger-traditional-leaders-drive-campaign-against-vaccine-hesitancy>>.
- In Sudan, Neighbourhoods Mobilised Against al-Bashir // Al Jazeera. 2019. May 7. [Электронный ресурс]. <<https://www.aljazeera.com/news/2019/5/7/in-sudan-neighbourhoods-mobilised-against-al-bashir>>.
- Logan C. Traditional Leaders in Modern Africa: Can Democracy And the Chief Co-Exist? // Afrobarometer Working Papers. 2008. No. 93.
- Logan C., Howard B., Gyimah-Boadi E. Lessons from COVID-19 in Africa: Crisis and Opportunity // Governance Link. 2020. No. 8. P. 15–20.
- Lund C. Twilight Institutions: Public Authority and Local Politics in Africa // Development and Change. 2006. Vol. 37. No. 4. P. 685–705.
- Marrengane N., Sawyer L., Tévera D. Traditional Authorities in African Cities: Setting the Scene // African Studies. 2021. Vol. 80. Issue 2. P. 125–133.
- Maslov A. Mutation as a Model of Innovative Processes in Traditional Society (The Case of the Republic of Mali) // African Studies in Russia Yearbook 1997. 1999. P. 94–108.
- Memorandum. Wrapping of Corpses in Plastic Covering Prior to Burial // Health Department, Republic of South Africa. 2021. January 25.

- [Электронный ресурс]. <https://sacoronavirus.co.za/wp-content/uploads/2021/04/MAC-Advisory-Memo_Wrapping-of-COVID-corpses-25-January-2021-final.pdf>.
- Mengisteab K., Hagg G.* Traditional Institutions in Contemporary African Governance. London: Routledge, 2017.
- Nasir S., Aliyu G., Ya'u I., Gadanya M., Mohammad M., Zubair M., El-Kamary S.* From Intense Rejection to Advocacy: How Muslim Clerics Were Engaged in a Polio Eradication Initiative in Northern Nigeria // *PloS Medicine*. 2014. Vol. 11. No. 8.
- New Coronavirus Variants are Fueling a 'Second Wave' in Africa, WHO Warns // *CNBC*. 2021. January 29. [Электронный ресурс]. <<https://www.cnn.com/2021/01/29/new-coronavirus-variants-a-fueling-a-second-wave-in-africa-who-warns.html>>.
- Nigeria Rallies over 7000 Traditional Leaders Against COVID-19 // *World Health Organization*. 2021. March 12. [Электронный ресурс]. <<https://www.afro.who.int/news/nigeria-rallies-over-7000-traditional-leaders-against-covid-19>>.
- North West Provincial Traditional Leaders Receive COVID-19 Hygiene Packs from MISA // *MISA*. 2020. April 23. [Электронный ресурс]. <<https://www.misa.gov.za/?p=1637>>.
- Opong A.K.* Some Religious Aspects of Basotho Funeral Rituals // *Journal for the Study of Religion*. 2004. Vol. 17. No. 2. P. 25-45.
- Poswa X.* The Role of Traditional Leaders in Combating COVID-19 in Rural Areas // *Local Government Bulletin — Dullah Omar Institute*. 2020. Vol. 15. Issue 3. [Электронный ресурс]. <<https://dullahomarininstitute.org.za/multilevel-govt/local-government-bulletin/archives/vol-15-issue-3-september-2020/the-role-of-traditional-leaders-in-combating-covid-19-in-rural-areas>>.
- President Briefs Traditional, Religious Leaders on COVID-19 // *The Herald*. 2020. April 3. [Электронный ресурс]. <<https://www.herald.co.zw/president-briefs-traditional-religious-leaders-on-covid-19>>.
- President Cyril Ramaphosa: Measures to Combat Coronavirus COVID-19 Epidemic // *South African Government*. 2020. March 15. [Электронный ресурс]. <<https://www.gov.za/speeches/statement-president-cyril-ramaphosa-measures-combat-covid-19-epidemic-15-mar-2020-0000>>.
- President Ramaphosa Commends Traditional Leaders for Their Support in the Fight against the COVID-19 Pandemic // *Parliament of the Republic of South Africa*. 2021. March 4. [Электронный ресурс]. <<https://www.parliament.go.ke/speeches/2021/03/04/president-ramaphosa-commends-traditional-leaders-for-their-support-in-the-fight-against-the-covid-19-pandemic>>.

- parliament.gov.za/news/president-ramaphosa-commends-traditional-leaders-their-support-fight-against-covid-19-pandemic>.
- Protecting Communities Through Effective Leadership // UNICEF. 2021. May 3. [Электронный ресурс]. <<https://www.unicef.org/ghana/stories/protecting-communities-through-effective-leadership>>.
- Report on Weekly Deaths in South Africa // SAMRC. [Электронный ресурс]. <<https://www.samrc.ac.za/reports/report-weekly-deaths-south-africa>>.
- S. African Health Department Cautions about Dangers of Exhuming COVID-19 Bodies // Xinhua. 2021. January 12. [Электронный ресурс]. <http://www.xinhuanet.com/english/2021-01/12/c_139659550.htm>.
- Seven Things to Know about COVID-19 Variants in Africa // World Health Organization. 2021. January 22. [Электронный ресурс]. <<https://www.afro.who.int/news/seven-things-know-about-covid-19-variants-africa>>.
- Solidarity Fund Approves R175 Million in Good Relief as COVID-19 Infections Rise // Solidarity Fund. 2020. July 31. [Электронный ресурс]. <https://solidarityfund.co.za/media/2020/07/Solidarity-Fund_Press-Statement_31-July-2020.pdf>.
- Solomon A. N. N. Funeral Rites of the amaXhosa as Therapeutic Procedures Compared to Crisis Intervention. Thesis, Rhodes University. 1987. [Электронный ресурс]. <<https://core.ac.uk/download/pdf/145055197.pdf>>.
- Traditional and Modern Ways to Approach COVID-19 in Algeria // UNDP. 2020. June 20. [Электронный ресурс]. <<https://www.undp.org/blogs/traditional-and-modern-ways-approach-covid-19-algeria>>.
- Traditional Leaders in Niger: “The Virus is Real” // UNICEF. 2020. April 20. [Электронный ресурс]. <<https://www.unicef.org/wca/stories/traditional-leaders-niger-virus-real>>.
- Traditional Leaders Outline Covid-19 Regulations in Bid to Reopen Eastern Cape Initiation Schools // Health-e News. 2020. November 11. [Электронный ресурс]. <<https://health-e.org.za/2020/11/20/initiation-schools-covid-19>>.
- U.S. Initiative Engages Zambian Traditional Leaders in Fight Against COVID-19 // USAID. 2020. June 16. [Электронный ресурс]. <<https://www.usaid.gov/zambia/news-information/press-releases/jun-16-2020-us-initiative-engages-zambian-traditional-leaders-fight>>.
- Using WhatsApp to Provide Kenyans with Life-Saving Information about COVID-19. // Philips Foundation. 2020. April 1. [Электронный ресурс]. <<https://www.philips-foundation.com/a-w/articles/kenyan-chatbot.html>>.

Заключение

Несмотря на то что непосредственным мотивом публикации данной коллективной монографии стали события 2020–2022 гг., все же не стоит ее рассматривать исключительно как образец жанра «по горячим следам».

Некоторые главы монографии действительно посвящены событиям последних нескольких лет и могут быть уточнены с учетом недавних изменений. Так, например, китайский опыт противодействия коронавирусу, который в первые месяцы распространения эпидемии казался весьма эффективным, мог бы быть переосмыслен с учетом затянувшейся борьбы против COVID-19. Кроме того, в начале пандемии еще казалось, что Китай сделал ставку на слаженную работу элементов государственного аппарата и что никакие традиционные институты здесь не задействованы и не нужны. Вместе с тем весьма интересным и перспективным представляется дальнейшее исследование того, как продолжают трансформироваться традиционные китайские институты.

Япония тоже долгое время находилась в числе лидеров по количеству заболевших. И хотя, как показал в своей главе Е.С. Штейнер, японцы пытались компенсировать нанесенные им заразным вирусом психологические травмы рядом ритуальных практик, в том числе традиционного происхождения, в борьбе с коронавирусом здесь традиционные институты и практики оказались не особенно успешными. Однако это вовсе не означает, что на этом исследование данной темы стоит и закончить. Как следует из главы, написанной А.А. Долиным, новые проблемы в Японии могут более ярко подсвечивать старые, как это произошло с категорией людей, известной еще с конца 1970-х годов под названием хикикомори.

За полтора года с момента начала эпидемии резко выросли показатели заболеваемости и на Африканском континенте; Африка также оказалась «нулевой точкой» для распространения новых штаммов и разновидностей вирусов. Но разве не верен вывод, сделанный авторами главы, посвященной Африке, — о том, что традиционные институты и лидеры оказались весьма эффективны в борьбе про-

тив новых кризисных явлений на континенте? Учитывая сложный и многоукладный характер африканских государств и обществ, можно предположить, что ситуация с коронавирусом здесь была бы в разы хуже, если бы традиционные племенные лидеры не проявляли такую активность в предыдущие месяцы.

Мусульманские правовые и общественные институты, как следует из главы, написанной И.А. Царегородцевой и В.А. Цехом, прошли адаптацию к новым реалиям в целом довольно мягко, с одной стороны, сохранив свои традиционные функции – легитимизирующую и посредническую, а с другой — укрепив свой авторитет, активно участвуя в обсуждении религиозно-правовой стороны коронавируса, что в мусульманских сообществах оказалось довольно востребованным. В 2020–2022 гг. выпускающие *фетвы* инстанции активно работали, а это означает, что запрос на их экспертизу со стороны верующих по-прежнему был высоким. Вместе с тем временное прекращение массового паломничества в Мекку и Медину актуализировало в ряде стран с мусульманским населением вопрос о развитии альтернативных (локальных) паломнических маршрутов. Разумеется, ничто не заменит мусульманину поездку в святые места в Аравию, однако тема влияния коронавируса на развитие новых маршрутов для паломников-мусульман еще ждет своего исследователя.

Индия уже пытается извлечь пользу из стремительно меняющихся реалий. Несмотря на довольно сложное отношение к аюрведическим практикам в этой стране, о чем писала в своей главе Г.Б. Копелиович, здесь активно развивается туристическая инфраструктура для увлекающихся традиционными индийскими практиками американцев и европейцев, желающих опробовать на себе силу аюрведы в борьбе с вирусами или их последствиями.

Вносить коррективы в исследования, написанные по актуальным событиям, уточнять сами темы и проблемы, углублять и расширять затронутые в них аспекты можно было бы бесконечно, и в качестве итогов этого непрерывного научного процесса могли бы появиться следующие тома монографии... Однако мы полагаем, что задача, поставленная перед авторами настоящей монографии, в целом выполнена, и в этом отношении исследование вполне можно считать целостным и завершенным.

Как уже было сказано в предисловии, мы не ставили перед собой цель охватить абсолютно все сюжеты, связанные с многоаспектностью (гигиена, внезапное или осознанное стремление группы людей или индивидов к уединению и установка социальных и физических границ) распространения COVID-19 в странах Востока, — это было бы невозможно. Не было и задачи проанализировать все, что связано исключительно с актуальной повесткой, — именно по причине того, что ее приходилось бы регулярно корректировать с учетом последних событий, и тогда научное исследование могло бы превратиться в часто обновляемый блог, главная цель которого — дать самую последнюю информацию вместо того, чтобы уловить общие тенденции и особые черты целой череды событий. Наша задача заключалась в том, чтобы понять, существует ли на Востоке какой-то особый путь реакции на кризисные явления, схожие с текущей пандемией, и отражен ли он как-то в историческом опыте восточных сообществ. Ведь эпидемия COVID-19, — о чем уже не раз писали и говорили в последние годы ученые, — это не только вирус, но и все социальные, культурные, экономические и мировоззренческие изменения, которые его сопровождают.

Вот почему актуальные сюжеты в настоящей монографии уравновешены сюжетами, взятыми из исторического опыта стран и народов Востока. Эти истории отражают весьма разнообразный спектр явлений, характерных для восточных регионов — здесь и средневековая религиозная культура Индии, и политические перипетии в мамлюкском Египте и в Корее в период правления династии Чосон, и санитарно-гигиенический пласт общей для многих тюркских языков лексики, и феномен отшельничества у западных семитских народов, и многое другое. Исторические сюжеты как бы оттеняют современные темы, показывая, что вопросы, порожденные коронавирусом в 2020 г., на самом деле являются не сиюминутными, и что у восточных народов накоплен свой опыт реагирования на характерные для коронавируса явления. Одни страны (в Африке и мусульманском мире, а также Индия) предпочли опереться на эти традиционные институты и явления, другие (например, Китай, Япония) сделали ставку на нетрадиционные институты и механизмы, не учтя, однако, что они не всегда могут сработать. Отход Японии от традиционной модели со-

циального дистанцирования фиксируется даже на примере японского языка, как показано в главе, подготовленной У.П. Стрижак.

Современные сюжеты в сочетании с сюжетами исторического, искусствоведческого, лингвистического и религиозного характера в данной монографии показали, что отдельные традиционные институты и практики могут по-разному актуализироваться на Востоке и выполнять роль не только в борьбе с коронавирусом, но и в преодолении порожденных им более широких проблем. Опыт Востока особенно ценен в этом отношении тем, что здесь по-прежнему достаточно важное значение играют традиционные ритуалы, институты, лидеры и практики, способные — как, в частности, продемонстрировано в настоящем исследовании — выполнять мобилизующую функцию и замещать современные институты в переломные времена.

И.А. Царегородцева

Июль 2023 г.

Об авторах

Алонцев Максим Альбертович — кандидат филологических наук, старший преподаватель Института классического Востока и античности факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: персоязычный суфизм, суфийская агиография, механизмы легитимации власти в мусульманских обществах, иранский шиизм.

Аникеева Татьяна Александровна — кандидат филологических наук, доцент Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. Сфера научных интересов: турецкая литература, история традиционной тюркской культуры, устная и литературная традиция, книжная культура Османской империи.

Бакашева Кели Махмудовна — выпускница бакалавриата образовательной программы «Востоковедение» Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: история государств исмаилитов (VIII–XIII вв.), история Фатимидского халифата, политические доктрины исмаилизма, структура политических систем в государствах Африки южнее Сахары.

Веселова Людмила Сергеевна — кандидат исторических наук, академический руководитель магистерской программы «Бизнес и политика в современной Азии» и доцент департамента политологии и международных отношений Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург). Сфера научных интересов: менеджмент талантов, средний класс в Китае, гендерные вопросы в Китае, неформальные отношения, *гуаньси*, бук-

венные слова китайского языка, этнопсихология китайцев, социология в КНР.

Воробьева Дарья Николаевна — кандидат искусствоведения, доцент Института классического Востока и античности факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), старший научный сотрудник сектора искусства стран Азии и Африки Государственного института искусствознания, доцент МГХПА им. С.Г. Строганова. Сфера научных интересов: искусство Индии, иконография буддизма, индуизма и джайнизма, архитектура и скульптура пещерных храмов, музыкальная иконография индийского искусства.

Долин Александр Аркадьевич — PhD, кандидат филологических наук, заслуженный профессор Международного университета Акига (Япония), профессор факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. Сфера научных интересов: литература и культура Японии.

Зелтынь Андрей Владимирович — старший преподаватель Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: современный Ближний Восток, исламская экономика.

Зелтынь Лариса Альбертовна — старший преподаватель Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: арабское языкознание, текстология арабских классических текстов.

Илюшина Милана Юрьевна — кандидат исторических наук, профессор Института востоковедения и африканистики Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург). Сфера научных интересов: история, культура и религия Ближнего Востока в Средние века.

Карнеев Андрей Ниязович — кандидат исторических наук, профессор и руководитель Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: новейшая история Китая, идейно-политические течения в Китае, российско-китайские отношения, политическое развитие современного Китая, Тайваня.

Копелиович Галина Борисовна — магистр по направлению «Общественное здравоохранение» (Сеченовский университет), аспирант Департамента антропологии Университета Майсура (Карнатака, Индия). Сфера научных интересов: медицинская антропология, традиционные медицинские системы Азии, проблемы идентичности, постколониальные исследования, этнофармакология, промышленная фармация, поведение, связанное со здоровьем.

Маслов Андрей Александрович — директор Центра изучения Африки Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: антропология и этнография народов Африки, региональные и субрегиональные интеграционные процессы в Африке, экономика и энергетика стран Африки, российско-африканское торгово-экономическое сотрудничество.

Михалев Алексей Викторович — доктор политических наук, директор Центра изучения политических трансформаций при ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет им. Д. Банзарова» (Улан-Удэ). Сфера научных интересов: история политических институтов Внутренней Азии.

Муравьев Алексей Владимирович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории медиевистических исследований и профессор Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: христианский Восток, христианско-мусульманские отношения, Аббасидский Ренессанс, сирийская и арабская медицина, Сасанидский Иран, Великий шелковый путь и его культуры, сирийцы и согдийцы

в Китае, средневековая Эфиопия, средневековая грузинская история и культура, византийская агиография.

Сизова Александра Александровна — кандидат исторических наук, доцент, заместитель руководителя Школы востоковедения и руководитель Научно-образовательной секции исследований Китая Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: история Восточной Азии, международные отношения и безопасность в Восточной и Центральной Азии XIX–XXI вв., дипломатия стран Востока, внешняя политика и дипломатия России в Азии, культурная дипломатия, межкультурная коммуникация.

Слюсарчук Полина Алексеевна — заместитель директора Центра изучения Африки Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: политика СССР и Коминтерна в странах Африки, российско-африканское экономическое и гуманитарное сотрудничество, проекты России в Африке.

Стрижак Ульяна Петровна — кандидат педагогических наук, доцент, академический руководитель образовательной программы «Востоковедение» и доцент Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: философия языка, лингвистическая антропология, теория японского языка, когнитивная лингвистика, цифровые гуманитарные исследования.

Царегородцева Ирина Алексеевна — кандидат исторических наук, доцент Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: политико-правовые концепции в исламе, интеллектуальная история мусульман в XIX–XXI вв., политический ислам, история Ближнего Востока в XX в.

Цех Владимир Алексеевич — студент второго курса магистерской программы «Социология публичной сферы и цифровая аналитика» Департамента социологии факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), региональный эксперт ООО «Семантик Хаб». Сфера научных интересов: современная йеменская литература, этносоциальные меньшинства Йемена, арабские социальные сети.

Чеснокова Наталия Алексеевна — кандидат исторических наук, доцент Института классического Востока и античности факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Сфера научных интересов: история средневековой Кореи, культура и литература Кореи, культура и идеология, пространственные представления в странах Дальнего Востока, легитимность власти в традиционных обществах.

Штейнер Евгений Семенович — кандидат филологических наук, доктор искусствоведения, японист, профессор Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Работал в ГМИИ им. Пушкина; преподавал и занимался исследовательской работой в университетах Москвы, Иерусалима, Токио, Йокогамы, Нью-Йорка, Манчестера и Лондона. Автор 15 книг, которые выходили в России, США, Великобритании и Германии. Сфера научных интересов: искусство и культура Японии.

Epidemics, Solitude, Distancing: the Centuries-old Path of the East: collective monograph / Maxim Alontsev, Tatyana Anikeeva, Keli Bakasheva et al.; compiled and edited by Irina Tsaregorodtseva; scientific editors Andrey Karneev, Alexandra Sizova, Irina Tsaregorodtseva; HSE University. — Moscow: HSE Publishing House, 2023. — 384 pp. — (HSE Monographs: Humanities). — 500 copies. — ISBN 978-5-7598-2681-1 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2858-7 (e-book).

This study represents a thematic unity of historical and cultural subjects reflecting various aspects of traditional and modern models of how Eastern societies responded to the coronavirus crises and similar historical challenges. The principal goal of the research was to reveal the connection between traditional cultures and development models of Eastern societies with some distinctive aspects of the current crisis: the need to drastically limit face-to-face social contacts, increased attention to hygiene and health, as well as government measures to contain the virus and combat its spread.

The book is addressed to culturologists, historians, orientalists, and sociologists.

Научное издание

МОНОГРАФИИ ВШЭ:
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

**Эпидемии, уединение, дистанцирование:
многовековой путь Востока**

Зав. книжной редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *К.Г. Заманская*

Компьютерная верстка: *Ю.Н. Петрина*

Корректор *К.Г. Заманская*

Дизайн обложки: *И.В. Ветров*

Иллюстрация на обложке — «Красный Дарума и игрушечная собака».
Художник Иссэйсай Ёсицуру. 1840–1850. Гравюра ака-э

Все новости издательства — <http://id.hse.ru>

По вопросам закупки книг
обращайтесь в отдел реализации
Тел.: +7 499 611-24-16, +7 495 624-40-27
bookmarket@hse.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел.: +7 495 624-40-27

Подписано в печать 15.09.2023. Формат 60×88/16
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 23,3. Уч.-изд. л. 18,8
Тираж 500 экз. Изд. № 2645. Заказ №

Отпечатано в ООО «Фотоэксперт»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42

Где можно приобрести наши книги

ИД ВШЭ

Отдел реализации

117312, Москва, ул. Вавилова, 7, оф. 309
тел.: +7 499 611-24-16,
+7 495 624-40-27
bookmarket@hse.ru
id.hse.ru
id.hse.ru/sales

Интернет-магазин

id.hse.ru/shop

Университетский книжный магазин «БукВышка»

ул. Мясницкая, 20
тел.: +7 495 628-29-60
Покровский бульв., 11, R103
(вход по пропускам)
тел.: +7 495 772-95-90 доб. 27744
books@hse.ru
bookshop.hse.ru

ФЕДЕРАЛЬНЫЕ ТОРГОВЫЕ СЕТИ

«Книжный лабиринт»

<https://www.labirint-bookstore.ru/>

«Читай-город»

<https://www.chitai-gorod.ru/>

КНИЖНЫЕ МАГАЗИНЫ

Москва

«Библио-Глобус»

ул. Мясницкая, 6/3, стр. 1
тел.: +7 495 781-19-00
www.biblio-globus.ru

«Фаланстер»

ул. Тверская, 17
тел.: +7 495 629-88-21,
+7 495 749-57-21
falanster@mail.ru
www.falanster.ru

«Циолковский»

Пятницкий пер., 8, стр. 1
тел.: +7 495 951-19-02
primuzee@gmail.com
www.primuzee.ru

МДК «Новый Арбат»

ул. Новый Арбат, 8
тел.: +7 495 789-35-91
www.mdk-arbat.ru

Специализированный магазин

деловой книги «Академия»

пр-кт Вернадского, 82
тел.: +7 499 270-29-78

Книжная лавка «У Кентавра» (РГГУ)

ул. Чайнова, 15
тел.: +7 495 250-65-46
www.knigirgu.ru

Книжный магазин

Музея современного искусства «Гараж» (Garage Bookshop)

ул. Крымский Вал, 9, стр. 32
тел.: +7 495 645-05-21
shop@garagemca.org

ММОА ART BOOK SHOP

(Московский музей
современного искусства)

ул. Петровка, 25, стр. 1
тел.: +7 916 979-54-64
<http://artbookshop.com/>

«Книжный в Клубе»

Покровский бульв., 6/20, стр. 1

Книжный магазин

«Primus Versus»

Культурный центр
«Покровские ворота»,
ул. Покровка, 27, стр. 1
тел.: +7 495 223-58-10

Санкт-Петербург

Книжный магазин
«Подписные издания»
Литейный пр-кт, 57
тел.: +7 812 273-50-53
www.podpisnie.ru

Санкт-Петербургский
Дом книги
Невский пр-кт, 28, лит. А
тел.: +7 812 448-23-55
www.spbdk.ru

Магазин издательства СПбГУ
Менделеевская линия, 5
тел.: +7 812 329-24-71,
+7 812 329-24-70

«Книжный салон СПбГУ»
Университетская наб., 11
тел.: +7 812 328-95-11
3289511@mail.ru

Магазин издательства
«Дмитрий Буланин»
ул. Петрозаводская, 9, лит. А, пом. 1Н
тел.: +7 812 230-97-87
www.dbulanin.ru

Книжный магазин
«Порядок слов»
ул. Фонтанка, 15
тел.: +7 812 310-50-36

Книжный магазин
«Все свободны»
ул. Некрасова, 23
тел.: +7 911 977-40-47
www.vse-svobodny.com

Книжный магазин
Государственного Эрмитажа
Дворцовая пл., 2
тел.: +7 812 710-90-79

Книжный магазин
«Желтый двор»
ул. Маяковского, 15
тел.: +7 950 664-52-44

Книжный магазин
Garage Bookshop
остров Новая Голландия,
наб. Адмиралтейского канала, 2Т,
2-й этаж, пом. 219
тел.: +7 812 207-12-71

Другие города

Книжный магазин «Все свои»
г. Архангельск,
наб. Северной Двины, 93, корп. 1
<https://vk.com/vsesvoi.bookstore>

Независимый
книжный магазин
«Пиотровский»
г. Пермь, ул. Ленина, 54
тел.: +7 342 243-03-51
piotrovsky.book@gmail.com

Книжный магазин «Элефтерия»
г. Воронеж, ул. Кардашова, 5
тел.: +7 920 227-58-86
https://t.me/eleftheria_vrn

Книжный магазин
«Книжный Новгород»
г. Нижний Новгород,
Алексеевская ул., 2
https://vk.com/gorodn_bookstore

Книжный магазин «Чарли»
г. Краснодар, ул. Красная, 69
тел.: +7 965 779-33-23

Книжный магазин «Князь Мышкин»
г. Ставрополь, ул. Космонавтов, 8
тел.: +7 928 963-94-81,
+7 928 329-13-43
myshkinbooks@yandex.ru

Центр современной культуры «Смена»
г. Казань, ул. Бурхана Шахиди, 7
тел.: +7 843 249-50-23,
+7 831 423-57-41

Книжный магазин «Редкая книга»
г. Саратов, пр-кт Кирова, 52
тел.: +7 845 227-97-99

Книжная лавка Юрия Швецова

г. Ярославль,
ул. Свердлова, 9
тел.: +7 910 962-91-59
urikn25@mail.ru

Книжный магазин «Кузубай»

г. Ижевск, Пушкинская ул., 276А
(Открытый сад)
тел.: +7 922 692-95-97
www.kuzebai.ru

КТК «Дом книги»

г. Екатеринбург,
ул. Антона Валека, 12
тел.: +7 343 253-50-10
domknigi@e1.ru

**«Пиотровский»
в «Ельцин Центре»**

г. Екатеринбург,
ул. Бориса Ельцина, 3а
тел.: +7 343 361-68-07

Книжный магазин

«Книги, кофе и др. измерения»
г. Верхняя Пышма,
Успенский пр-кт, 99
тел.: +7 912 200-01-99
<https://drugie-knigi.ru/>

Книжный магазин

«Никто не спит»
г. Тюмень, ул. 8 Марта, 2, корп. 1
тел.: +7 345 261-38-77

Книжный магазин «Бакен»

г. Красноярск,
пр-кт Мира, 115а
тел.: +7 391 288-20-82
<http://www.bakenbooks.com/>

Книжный магазин «Игра слов»

г. Владивосток,
Партизанский пр-кт, 44
тел.: +7 991 069-35-52

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ**ИД ВШЭ**

id.hse.ru/shop

«Лабиринт»

www.labirint.ru

OZON.ru

www.ozon.ru

UniversityBooks.ru

www.universitybooks.ru

Интернет-магазин научной книги

www.urss.ru

«Пермкнига»

www.knigaperm.ru

«Книжный бум»

www.academbook.ru

ОПТОВЫЕ КНИГОТОРГОВЫЕ ФИРМЫ**Группа компаний «Омега-Л»**

тел.: +7 495 228-64-58, +7 495 228-64-59
www.omega-l.ru

«Издательство ЛКИ»

тел.: +7 499 724-11-71
<http://urss.ru>

«Медленные книги»

тел.: +7 499 258-45-03
<http://www.berrounz.ru/>

«ГНОЗИС»

тел.: +7 499 793-57-01, +7 499 793-58-01
sales@gnosisbooks.ru
www.gnosisbooks.ru

«ИНФРА-М»

тел.: +7 495 363-42-60, +7 495 380-05-40
books@infra-m.ru
www.infra-m.ru

«Гранд-Фаир»

тел.: +7 495 775-45-27
office@grand-fair.ru
www.grand-fair.ru

«Пермкнига»

г. Пермь
тел.: +7 342 242-81-16, +7 342 242-84-90
www.knigaperm.ru

Центр комплектования библиотек
г. Санкт-Петербург
тел.: +7 812 764-56-01, +7 812 764-74-82
www.комплектование.рф
bpressa.ru

ТОРГОВЛЯ ПО КАТАЛОГАМ

НФ «Пушкинская библиотека»
www.pbl.ru

Центральный коллектор библиотек «БИБКОМ»
www.ckbib.ru

Красноярский бибколлектор
г. Красноярск, ул. Семафорная, 271
тел.: +7 391 213-12-91, +7 391 213-18-11

АГРЕГАТОРЫ ЭЛЕКТРОННЫХ РЕСУРСОВ

«ЛитРес»
www.litres.ru

«Строки»
<https://stroki.mts.ru>

«Университетская библиотека онлайн»
www.biblioclub.ru

«БиблиоРоссика»
www.bibliorossica.com

«Ай Букс»
www.ibooks.ru

«Электронный универс»
<https://e-univers.ru/>

Exlibrus
<https://exlibrus.net/>

East View Information Services
<http://www.eastview.com/>

«Лань»
<http://e.lanbook.com/>

Amazon.com
www.amazon.com

Apple IBooks
itunes.apple.com/us/genre/books

Kobo
www.kobo.com

Barnes & Noble
barnesandnoble.com

Bol.de
www.bol.de

Buecher.de
www.buecher.de

Ceebo
bookwire.e-bookshelf.de

Mayersche Buchhandlung
www.mayersche.de

Orell Füssli
www.orellfuessli.ch

Osiander.de
www.osiander.de

Thalia
www.thalia.at

Weltbild
www.weltbild.at